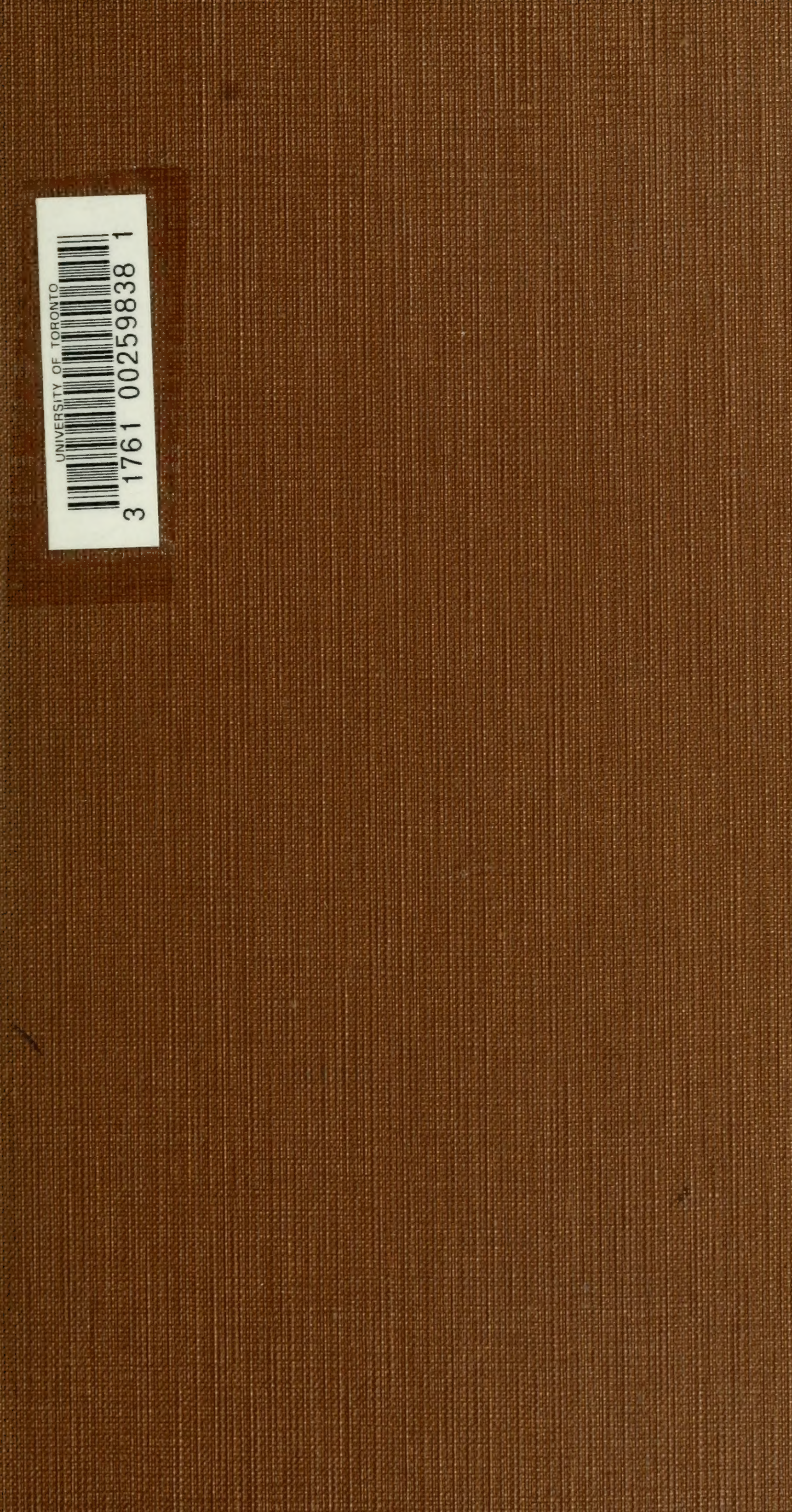
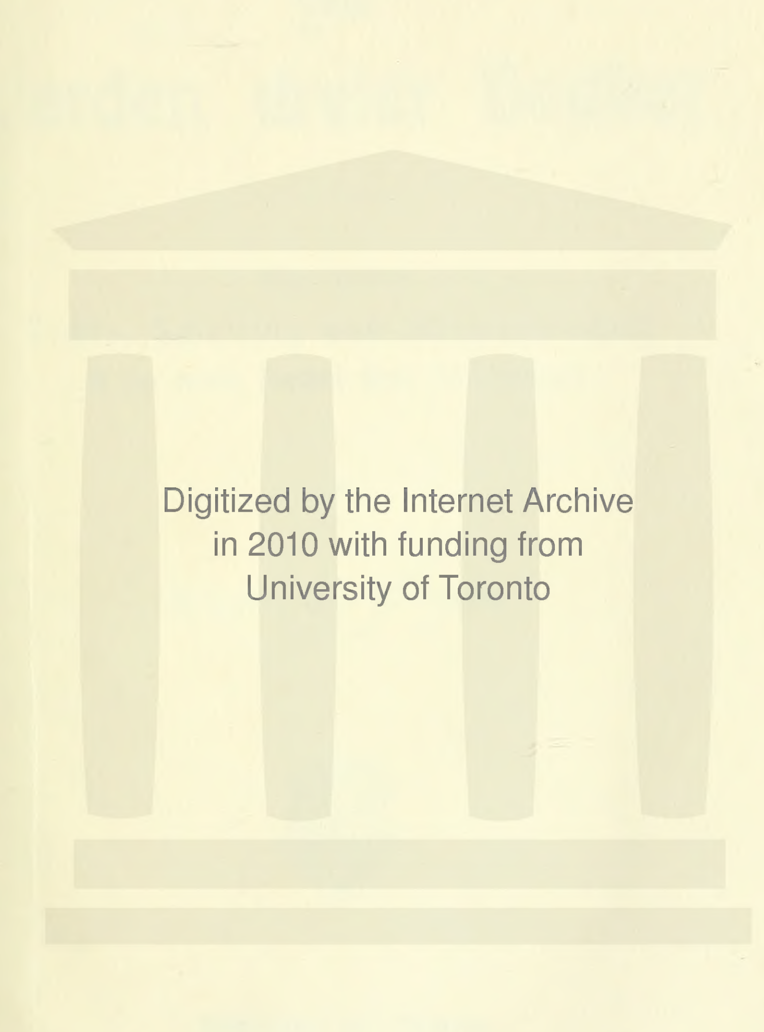

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00259838 1

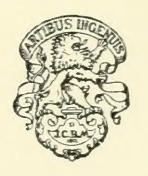


Vom
Werden dreier Denker

Was wollten
Fichte, Schelling und Schleiermacher
in der ersten Periode ihrer Entwicklung?

Von

Repetent Lic. E. Fuchs
in Giessen



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Meinen Eltern

Im folgenden mache ich den Versuch, die wichtigste Periode in der Entwicklung der drei Denker darzustellen, die nach Herder und den grossen Dichtern den grössten lebenschaffenden Einfluss auf das deutsche Geistesleben geübt haben.

Keiner von ihnen ist bei den Gedanken stehen geblieben, die ihn in der dargestellten Zeit bewegten. Sie haben sich weiter entwickelt. Vieles von dem Grossen, das sie geleistet haben, ist in dieser ersten Zeit noch nicht oder nur im Keime vorhanden. Trotzdem wage ich es, diese Zeit die wichtigste in ihrer Entwicklung zu nennen: für uns, die wir sie kennen lernen wollen; für sie, für die sie die Zeit des ersten mächtigen Ringens um eine sichere Grundlage nicht nur des Denkens, sondern des persönlichen Lebens und Wirkens ist. Es steigen die hohen, freien Ziele nicht nur in der Theorie, sondern für sie als lebendige Menschen vor ihnen auf, erst in Gefühlen und Ahnungen, dann mit wachsender Klarheit, und eine tiefe, starke Begeisterung beginnt ihr ganzes Fühlen und Denken zu beherrschen. Ihr Ringen und ihre Begeisterung entzündet in andern dasselbe Feuer, und es entsteht eine Zeit des geistigen Wachsens und Werdens, wie wenige Zeiten da waren.

Was dabei eigentlich die treibenden Kräfte und Interessen waren, durch die diese Männer zum Denken und gerade zu diesem eigenartigen Denken geführt wurden, was sie ihrer Zeit geben wollten und gegeben haben, das wird doch nur dem klar, der ihnen nachgeht in ihrem Werden, da nachgeht, wo noch nichts völlig Abgeschlossenes in ihnen ist, sondern der Kampf mit seinen bewegenden Kräften noch vor Augen liegt.

Man verachtet den Idealismus vielfach als abstrakte Spekulation. Dieses Vorurteil hat sich mit einem gewissen Recht gegenüber dem sterbenden, von Hegels System beherrschten Idealismus gebildet. Aber gerade die idealistischen Philosophen haben auf das Leben ihres Volkes einen Einfluss geübt, wie wenige deutsche Gelehrte neben ihnen und kaum jemals eine philosophische Schule. Die Bewegung, die in der Philosophie den Namen Idealismus trägt, ist zugleich eine religiöse, nationale und politische Bewegung, die ein zusammengebrochenes Volk gegen die grössten äusseren und inneren Gefahren und Hemmnisse zum kraftvollsten und vorwärtsstrebendsten aller Völker machte. Gerade diese Philosophie hat allen Wissenschaften, die ein unbefangenes Erforschen des tatsächlichen, realen Lebens anstreben, ich nenne nur Geschichte, Naturwissenschaft, Psychologie, Religionswissenschaft und -Psychologie, entscheidend beeinflusst.

Diese Wirkungen des Idealismus sind nicht zu verstehen ohne die Erkenntnis, wie sehr für diese Denker, vor allem für die drei, von denen das Folgende handelt, das Denken eben nicht abstrakte Spekulation, graue Theorie war, sondern ein Mittel — man kann vielleicht

sagen „das“ Mittel — eine sichere Grundlage für das praktische sittliche Leben zu erkämpfen. Dies soll aufgezeigt werden durch den Nachweis, wie einheitliche Lebensinteressen sie zu einer philosophischen Gruppe zusammenschweissen, auseinandergehende wiederum jeden zu einem andersartigen Denker machen, und wie das ein wechselseitiges Aufeinanderwirken, Abstossen und Anziehen bedingt, aus dem dann wieder ein wunderbarer Reichtum von Anregungen und Problemen hervorgeht, die noch für uns nachwirken[1].

Gewiss, diese Männer sind einseitig. Ihr Denken dreht sich um Grundlagen für die persönliche Ueberzeugung, für das Innenleben. Sie scheinen zunächst beinahe zu vergessen, dass es auch gilt, zu erforschen, mit welchen Mitteln man die Welt beherrscht, umgestaltet und die Mächte der Natur und des Gemeinschaftslebens in seinen Dienst zwingt. Doch man lasse ihnen Gerechtigkeit widerfahren: Sie suchten nach dem Wahren, nicht nach dem Wirksamen. Dadurch drückten sie dem deutschen Geistesleben und der deutschen Wissenschaft die echte, edle Wahrhaftigkeit auf. Diese begnügt sich nicht damit, festzustellen, welche Kräfte wirken und wie sie draussen wirken und dann mit ihnen zu arbeiten, während die subjektive Ueberzeugung ruhig weiter unter Herrschaft und Einfluss der überlieferten Religiosität, sittlichen Vorurteile und gesellschaftlichen Rücksichten eine eigene Welt ist. Sie fasst vielmehr alles von innen und zieht die Konsequenzen der Forschung

---

[1] In grossen Zügen hat das schon Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker, getan und so den Anstoss gegeben, es im einzelnen nachzuzeichnen.

für die subjektive Ueberzeugung, weil sie eben durch die Forschung nicht nur die Welt für den äusseren Profit beherrschen, sondern wahrhaftige Menschen bilden will. Dies deutsche Denken schafft Klarheit auch auf Kosten der praktisch wirksamen Mächte und Kräfte, der Schönheit, Bequemlichkeit und Fähigkeit, im Moment etwas zu erreichen. Darin liegt die revolutionäre Kraft des deutschen Geisteslebens, durch die es ein Gegenstand des Misstrauens vieler in Deutschland selbst, aber auch der andern Völker wird, wie ein Vulkan, der jeden Augenblick durch einen Ausbruch die Wohnungen bedrohen kann, in denen man so behaglich sitzt. Darin liegt aber auch die unendliche Kraft, die freilich nicht vor allem Mittel und Kenntnisse gibt, um vorwärts zu kommen und in der Welt etwas zu leisten, noch unfehlbare Methoden und Arten, die Menschen in Ordnung zu halten oder zu bringen. Sie schafft nur Männer, die Ziele haben, ohne die sie nicht leben können, die wirken müssen, grosse Aufgaben sehen, anpacken und immer neue Wege und Methoden zur Lösung finden.

Das war die deutsche Philosophie. — Es ist gut, etwas davon kennen zu lernen.

Zwei von den drei Denkern waren in dem geschilderten Zeitraume mit ihren Gedanken zugleich Herrscher im deutschen Geistesleben. Fichte in der Zeit von 1793—1797, wo er als Prophet einer neuen, starken Weltanschauung und unerschrockener Kämpfer gegen alle Unwahrhaftigkeit und Schwäche das anerkannte Haupt des aufwärtsstrebenden Deutschland war, gegen dessen gewaltigen Einfluss die niedergehenden Faktoren

im Atheismusstreit 1798/99 ihren gemeinsamen, verzweifelten aber vergeblichen Angriff richten.

Trotz des moralischen Sieges bedeutet der Atheismusstreit das Ende der Herrscherstellung und der ersten Entwicklungsperiode Fichtes. Er hat einen neuen Grossen auf den Plan geführt, der, wie Fichte in der Schule Kants und in Auseinandersetzung mit ihm, dann in beständiger zustimmender und ablehnender Auseinandersetzung mit Fichte selbst gereift, diesem als kraftvoller Kämpfer für Wahrhaftigkeit und sittlichen Ernst zur Seite tritt, zugleich aber der grosse Verteidiger des menschlichen Gemütslebens gegen Fichtes logische Konsequenzen und Systemsucht wird. Er steht Fichte zu nah, um ihn nicht gegen seine Gegner zu verteidigen. Er sieht aber Dinge, die auch Fichte gefährdet, und wird so der scharfe aber doch wieder gerechte Kritiker des Idealismus. Es ist Schleiermacher. — Kant und Herder fangen an zu verstehen, dass einer den andern braucht.

Man hat Schleiermacher einen Eklektiker genannt. Mit Recht, wenn man damit sagen will, dass er von überall her die Gedanken, die ihm wahr und gross erschienen, nahm und verarbeitete. Mit Unrecht, wenn man unter Eklektiker einen Denker versteht, der keine originelle, auf einheitlichen Grundlagen ruhende Weltanschauung mit eigenartigem Zentrum besitzt. Gerade Schleiermacher hat alles, was er übernahm, unter eigenartigen Gesichtspunkten verarbeitet. Das nachzuweisen ist der Hauptzweck des dritten Teiles dieses Buches[1].

[1] Man vgl. Eucken a. a. O. S. 455, 473 ff.

Die Gedanken, mit denen er seine Führerstellung in der Entwicklung 1799 einnahm, beherrschen ihn unverändert bis ungefähr 1804 und werden deshalb besonders aus den Schriften, die er bis zu diesem Jahre geschrieben hat, dargestellt.

Seit diesem Jahr wird es klarer und klarer, dass neue Gedanken zur Auseinandersetzung nötigten. Schellings Herrschaft beginnt und seine Gedanken nötigen sowohl Fichte als Schleiermacher zur Umbildung der ihrigen. Dies ist nicht mehr mit dargestellt. Es wird schon aus der Darstellung Schellings hervorgehen, dass man ein Recht hat, von da ab eine Periode zu rechnen, die ihre eigene Darstellung verdient. Neue Werte treten hervor und die alten von Fichte und Schleiermacher, vor allem von letzterem vertreten, werden in die Verteidigungsstellung gedrängt.

Schelling ist in der dargestellten Periode äusserlich nur der begeisterte, extreme Parteigänger Fichtes. Doch wird die Darstellung klar machen, wie er — der doch schliesslich der genialste der deutschen Philosophen ist — schon die Gedanken Fichtes unter eigenartige Gesichtspunkte bringt, so dass darin die spätere Entwicklung zur Naturphilosophie und dem Identitätssystem deutlich vorbereitet ist.

So schildere ich Fichtes und Schellings Entwicklung bis 1799, Schleiermachers überschiessende, aber noch auf denselben Voraussetzungen ruhende Gedankenwelt bis 1804. Von da ab bringt Schellings Einfluss eine Art Umkristallisation hervor, die eine Darstellung für sich verlangt.

Die drei Philosophen sind Idealisten. Auch Schleiermacher nimmt diesen Namen für sich in Anspruch. Sie

verstehen darunter eine Philosophie, die die Existenz der unserem Bewusstsein gegebenen Aussenwelt aus dem Wesen des Menschen selbst, aus einer schöpferischen Kraft desselben herleitet. Dabei haben sie alle das deutliche Bewusstsein, dass das Wesen dieser Philosophie nicht darin allein besteht, sondern dass bestimmte ethische Anschauungen mindestens ebenso wichtig und charakteristisch für sie sind.

Daneben haben sie alle drei auch eine Art Realismus. Gerade Fichte und Schelling betonen es immer wieder, dass ihre Philosophie die einzige ist, die dem Menschen die Gewissheit gibt, dass eine Welt für sein Wirken und Handeln da ist. Es hängt dies mit der oben behaupteten Tatsache zusammen, dass ihr Denken sich von praktischen Gesichtspunkten aus gestaltet hat.

Schleiermachers von ihnen abgesonderte Stellung zeigt sich an diesem Punkte schon darin, dass er ausdrücklich erklärt, er wolle sich die wirkliche Welt nicht nehmen lassen (Schl. Br. IV 55, Dilthey I 340). Ja er gibt in den Reden geradezu eine Kriegserklärung gegen den abstrakten Idealismus Fichtes ab, denn deutlich ist dieser mit dem „Triumph der Spekulation“ gemeint in folgender Stelle:

„Und wie wird es dem Triumph der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält und ihn einen höheren Realismus ahnden lässt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit“ (R. 54).

Diese Kriegserklärung wird noch verstärkt durch das sich sofort anschliessende, so viel missverstandene Lob Spinozas. „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist", deshalb wird ihm, dem Vertreter der absolut entgegengesetzten Weltanschauung, doch das Universum nicht so arm und leer, wie es hier für Fichte wird. Die ganze Schärfe der Bemerkung wird erst klar, wenn man beachtet, dass Schleiermacher sich durchaus nicht als Anhänger Spinozas bezeichnen will. Dieser ist auch für ihn wie für Fichte und Schelling der Typus der entgegengesetzten, dogmatischen Weltanschauung. Aber selbst er ist hier vorzuziehen[1].

Schleiermacher ist also in vollerem Sinne Realist als die beiden andern. Es hängt dies mit seinem Eintreten für die Gemütswerte und Gemütsinteressen zusammen, worauf ja schon in obiger Stelle die Erwähnung der Religion als Gegnerin des Idealismus führt.

Ich hoffe durch diese Andeutungen die Aufmerksamkeit auf die Punkte gelenkt zu haben, die im Folgenden beachtet werden müssen, wenn das Buch wirklich eine Einführung in das Denken und Fühlen, das gesamte Werden dieser Denker sein soll.

Das Folgende ist zugleich gedacht als eine Einleitung in die Gedanken der grossen deutschen Idealisten für solche, die sich bis dahin noch nicht mit ihnen beschäftigt

---

[1] Dass dies der eigentliche Sinn der Stelle ist, wird man immer deutlicher spüren, je mehr man Fichte kennen lernt. Auch Jodl (Gesch. d. Ethik II 185) nennt die Reden eine doppelte Kriegserklärung: gegen die spekulative Philosophie und Theologie der Zeit. Ueber Fichtes und Schellings Stellung zu Spinoza vgl. vor allem die S. 215, 220 angeführte Stelle Sch. I, 316 f. u. a.

haben. Es ist deshalb oft mehr erklärt und vieles breiter ausgedrückt als notwendig wäre, wenn nur auf Mitforscher gerechnet wäre. Es wäre mir der beste und liebste Erfolg, wenn einer oder der andere Leser einsähe, dass bei diesen Denkern viel mehr zu holen ist als man oft annimmt, und welch ein reiches Ringen und Denken auch sie bewegt. Für diejenigen, die Lust hätten, eine oder die andere Schrift zu lesen, füge ich hier ein Verzeichnis der Schriften an, die ich für die verständlichsten und charakteristischsten der drei Denker halte.

Zugleich gebe ich im Folgenden ein Verzeichnis der im Buche selbst angeführten und erklärten Stellen. Es soll dem, der eine solche Schrift liest, im Falle er auf Schwierigkeiten stösst, die Möglichkeit geben, hier nachzuschlagen und eine Erklärung zu suchen, ebenso aber auch das Vergleichen der eigenen Auffassung der betreffenden Stellen mit der des Verfassers erleichtern. So soll das Verzeichnis aus dem Folgenden zugleich eine Art Kommentar der angeführten Schriften machen.

Die wörtlich zitierten Stellen sind durch den Druck hervorgehoben, ebenso die Stellen aus den besonders empfohlenen Schriften durch die vor ihnen laufenden senkrechten Linien.

Ebenso ist ein Verzeichnis der im Buche beim Zitieren verwendeten Abkürzungen beigegeben (S. XXIII f.).

Von Fichtes Schriften empfehle ich vor allem diejenigen aus dem Atheismusstreit im 5. Bande der gesammelten Werke, dann die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre (I 419 ff., 451 ff.), und „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (F. I 519 ff.),

seine besten und klarsten Darstellungen derselben; als Kennzeichen seines Charakters: „Ueber die Würde des Menschen“ (F. I 412 ff.). Ebenso ist zur Lektüre sehr zu empfehlen das sehr gute, leider nur etwas unpraktisch angelegte Werk: J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel von J. H. Fichte, 2. Aufl. 1862.

Von Schelling sind vor allen Dingen zu nennen die genialen „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ (Sch. I 281 ff.), die wie kein anderes Werk einen Einblick in das Streben, Ringen und Empfinden der Zeit und die bewegenden Kräfte dieser Richtung des Denkens geben. Doch sind alle seine Schriften in den beiden ersten Bänden der gesammelten Werke klar und fesselnd geschrieben und so eine bessere Darstellung der Wissenschaftslehre als diejenigen Fichtes, freilich eine auch etwas anders gefärbte (s. II. Teil des Folgenden).

Von Schleiermacher ist natürlich zu lesen das Buch, mit dem er das deutsche Geistesleben entscheidend beeinflusst hat: „Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ [1], daneben die Monologen [2], und die von Dilthey in seiner Biographie im Anhang veröffentlichten Jugendarbeiten.

Wer sich die Mühe nicht verdriessen lassen will, sich in die schwer lesbare „Kritik der Sittenlehre“ einzuarbeiten, wird den Lohn davontragen, eines der scharfsinnigsten kritischen Bücher in ihr zu finden, dessen Lektüre das philosophisch-kritische Denken schärft und

---

[1] In einer für diesen Zweck vortrefflich geeigneten Ausgabe herausgegeben von Otto. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

[2] In entsprechender Weise herausgegeben von Schiele. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1902.

bildet, wie nicht leicht die eines andern Buches, und zugleich einen tiefen Blick zu tun in die Gedankenarbeit eines genialen Mannes, seine Auseinandersetzung mit den gleichstehenden Grossen beobachten zu können.

Für alle Werke Schleiermachers gilt es, dass sie nur verständlich sind, wenn man die zeitgenössischen Philosophen kennt, mit denen er sich unter Annehmen und Ablehnen darin auseinandersetzt. So wird man vieles zur Erklärung besonders der Reden in den folgenden Abschnitten über Fichte finden. Manche Gedanken sind direkt übernommen, manche im Gegensatz zu Fichte gebildet.

Inhalt.

Seite

Zweiter Teil.

Seite

Dritter Teil.

Die im Folgenden zitierten Stellen.

I. Aus Fichtes sämtlichen Werken.

II. Aus „Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel“ von J. H. Fichte.

III. Aus Schellings sämtlichen Werken.

IV. Aus Schleiermachers Schriften.

Verzeichnis der beim Zitieren verwendeten Abkürzungen.

F. mit Band- und Seitenzahl: J. G. Fichtes sämtliche Werke hersg. v. J. H. Fichte. Berlin, Veit & Co., 1845.

F. L. mit Band- und Seitenzahl: J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1862.

Sch. mit Band- und Seitenzahl: F. W. J. v. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1856.

R. mit Seitenzahl: Schleiermacher, Reden über die Religion. 1. Ausgabe 1799, deren Seitenzahlen in den Neuausgaben von Pünjer und Otto angegeben sind.

---

[1] In dieser Stelle ist ein störender Druckfehler zu korrigieren. S. 319 Zeile 19 von oben ist zu lesen „als eine und dieselbe Kraft“ statt „also“.

Mon. mit Seitenzahl: Schleiermacher, Monologen. 1. Ausgabe 1801. Seitenzahlen ebenfalls in der Neuausgabe von Schiele.

Br. mit Band- und Seitenzahl: Aus Schleiermachers Leben in Briefen. Berlin, Reimer, 1860, 61, 63.

Schl. S. mit Seitenzahl: Schleiermacher, Grundlinien zu einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803.

Dieselbe Schrift ist daneben in der zugänglicheren Ausgabe der sämtlichen Werke zitiert mit: W. Phil. I mit Seitenzahl: Werke zur Philosophie I. Bd.

Windelband mit Band- und Seitenzahl: Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1880.

K. Fischer mit Band- und Seitenzahl: K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. VI. Bd. Fichtes Leben, Werke und Lehre. 3. Auflage 1900.

D. mit Seitenzahl: Dilthey, Leben Schleiermachers I. Bd. Berlin, Reimer, 1870.

D. A. mit Seitenzahl: Die bei Dilthey im Anhang herausgegebenen Jugendschriften Schleiermachers.

Noack mit Band- und Seitenzahl: L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik. 2 Bde. Berlin 1859.

Eckige Klammern innerhalb der Zitate bezeichnen die von mir stammenden erklärenden Zusätze, runde Klammern das von dem betreffenden Philosophen selbst Eingeklammerte.

Erster Teil.

Fichtes grundlegende Interessen und Gedanken in ihrem Werden und ihrer ersten Ausgestaltung.

Vorbemerkung.

Wie in der Einleitung ausgeführt, sollen für jeden der Denker im folgenden die grundlegenden Interessen, von denen aus er zu seinem Denken und dessen Ausgestaltung kam, dargelegt werden.

Dies bedingt eine Art von historischer Darstellung, in der gezeigt wird, wie Geistesart und Interessen, angeregt und bedingt durch die vorhandenen Verhältnisse, sich gestalten, zur Klarheit kommen und zu Weltanschauung werden.

Für Fichte ist eine solche historische Darstellung schon angebahnt durch Noack und Kabitz[1]. Gibt ersterer in vortrefflicher Weise einen allgemeinen Eindruck des Werdens und der Persönlichkeit Fichtes, so letzterer eine

[1] Noack, J. G. Fichte, Leipzig 1862. — Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Kantstudien 1901, S. 129 ff. Vor allem aber sei nochmals auf Euckens zusammenfassende und einheitliche Charakterisierung in den „Lebensanschauungen der grossen Denker“ hingewiesen.

Darstellung der vielseitigen Einwirkungen, die ihn in seinem Werden bedingten. Was ich über beide hinaus zu geben glaube, ist die scharfe Zuspitzung der Darstellung auf die zentralen Interessen und das Werden und Verhältnis der Gedanken Fichtes, durch die er der Anfänger einer neuen Geistes- und Denkart geworden ist. Auf diese Art der Darstellung bin ich halb unbewusst geführt worden, da ich zunächst verfolgen wollte, wie Schleiermacher durch Fichte bedingt ist. Durch diese Zuspitzung ist es mir zugleich möglich geworden, die disparaten Gruppen der Gedankenwelt, deren Vorhandensein Kabitz schon empfunden hat, nun auch wirklich als disparate, oft als widersprechende, darzustellen.

Von diesen disparaten Gruppen wird als erste diejenige geschildert, die sich um das tiefe, leidenschaftliche, ethische Interesse Fichtes gruppiert, dessen Wichtigkeit und Vorhandensein ja allseitig anerkannt ist[1]. Daneben hat schon Gühloff[2] sehr nachdrücklich und klar darauf hingewiesen, dass durch das ganze System hin eine doppelte Reihe geht, Gedanken, vom ethischen Interesse bedingt, und solche, die theoretisch-spekulativ sind: „Das Wesen des transzendentalen Idealismus besteht in der Zusammenfassung und dem Ineinssetzen der Prinzipien des ethischen und metaphysischen Idealismus“ (S. 17, vgl. S. 3f., 6, 11, 13, 15, 16, 19, 38).

---

[1] Man vgl. hierüber die treffenden Ausführungen bei Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen. I.-D. Jena 1887, besonders S. 32f., 43ff., 47, 54.

[2] O. Gühloff, Der transzendentale Idealismus Fichtes. I.-D. Halle 1888.

Es ist dabei Gühloff völlig klar, dass sich von jedem dieser Gedankenkreise aus andere Konsequenzen ergeben. Diesem Aufbau von den beiden verschiedenen Grundlagen aus gehe ich nun im folgenden nach. Während Gühloff dabei eine gewisse Einheit des Systems festhält, scheint es mir, dass dieselbe nur eine logische, d. h. eine scheinbare ist, eine Verdeckung der inhaltlichen Widersprüche durch die Schärfe des abstrakten Denkens.

Es ist natürlich, dass in der so entstandenen Gestalt des Systems die theoretischen Interessen das Uebergewicht bekommen mussten. Deshalb werden sie mit Recht in den bisherigen Darstellungen des Systems Fichtes als solchem, trotz aller Betonung der ethischen Werte, vor allem berücksichtigt. Sie sind die tragenden Faktoren[1]. Nur wer den Mensch Fichte, sein Werden und sein Weiterwirken auf die andern Denker als Menschen in den Vordergrund schiebt, was diese Darstellungen bewusst nicht tun, wird und muss die andern nicht nur als Einschläge, sondern als einen Gedankenkreis mit eigenem Zentrum würdigen. Eine in diesem Sinne zentralisierte Darstellung beider Kreise suche ich nun möglich zu machen, indem ich das Werden beider, das sich in Wirklichkeit völlig gleichzeitig vollzog, und die Einwirkungen, die jeden in seiner Art bildeten, die ebenfalls gleichzeitig geschahen, getrennt darstelle und dann aufzeige, wie in dem lebendigen Menschen Fichte die Einigung sich vollzog, ja vollziehen musste.

[1] Man vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie VI Fichte 315ff. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II. Den Abschnitt über Fichte, 200f.

Wenn ich nun die innerliche Einheit des Systems leugnen zu müssen glaube, so will ich damit nicht sagen, dass die verschiedenen Gedankenkreise auf verschiedene Schriften verteilt wären. Sie sind vielmehr sehr kraftvoll ineinander gearbeitet und ein Auseinandernehmen ist unendlich schwer. Doch treten in einer Schrift die einen, in andern die andern Gedanken mehr hervor, z. B. in den Schriften des Atheismusstreites die ethischen Interessen[1].

Wie sehr jedoch die Gedanken verschlungen sind, geht daraus hervor, dass Gühloff das „System der Sittenlehre" mehr auf die Seite der ethischen Interessen stellt, ich es unbedingt zu den Schriften zähle, die von den theoretischen beherrscht sind[2].

Völlig geschlossen wäre der Beweis, wenn man bei einem der Hauptwerke Schritt für Schritt die Lösung der logischen Nähte vollzöge und zeigte, wie das System aus diesem Verschiedenen zusammengeschweisst ist. Doch ist die Voraussetzung dafür eine klare Vorstellung vom Wesen dieser Gedankenreihen und der Art und Möglichkeit ihres Zusammenarbeitens. Dies wollen die folgenden Ausführungen geben. Eine Arbeit, die unter-

---

[1] Vgl. auch Gühloff S. 27.

[2] Vielleicht hat der Einfluss Schellings zeitweise ein stärkeres Hervortreten der theoretischen Reihe bewirkt. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass die Schriften Fichtes, in denen das der Fall ist, „System der Sittenlehre" (1798), „Grundlagen des Naturrechts" (1796), durch Schriften Schellings mit ähnlichen Problemen vorbereitet sind, so durch die „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W. L." (1797) und „Neue Deduktion des Naturrechts" (erschienen 1796, doch für Fichte schon 1795 zugänglich). Man vgl. auch Jodl, Geschichte der Ethik II 511.

nommen ist, das Ringen und Kämpfen der Denker um bestimmte Gedanken — eben diese beiden Reihen, die Fichte vereinigt und die andere nicht vereinigen können — zu geben, würde ausserdem ihren Zweck verfehlen, wenn sie so sehr ins Detail ginge.

Doch ist es nur zu wünschen, dass dieser nachprüfende letzte Beweis von jemandem unternommen wird, sei es, dass er dabei die im folgenden entwickelten Gedanken endgültig feststellt, korrigiert oder auch widerlegt. Es könnte nur dem Verständnis des Grossen dienen, dem auch dieser Teil meiner Arbeit dienen will und das nur um so grösser erscheint, je mehr man durch die abstrakte Logik des Systems zum pulsierenden Leben seines Denkens und Forschens durchdringt.

I. Fichtes ethisches Interesse am Idealismus und die von ihm aus gebildeten Gedanken seines Systems.

1. Spinoza und Kant. Das ethische Interesse am Kritizismus.

Fichtes ethische und praktische Interessen werden uns nur verständlich durch einen Blick auf seine Anschauungsweise vor Kenntnis der Schriften Kants und auf das, was er dann in Kant gefunden hat.

Ehe er Kant kennen lernte, war er Determinist. Wir haben eine Schilderung dieser seiner Weltanschauung aus dem Jahre 1790: „a) Es ist ein ewiges Wesen, dessen Existenz und dessen Art zu existieren notwendig ist. b) Nach und durch den notwendigen Gedanken dieses Wesens entsteht die Welt. c) Jede Veränderung

in der Welt wird durch eine zureichende Ursache so bestimmt, wie sie ist. Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit. d) Auch jedes denkende und empfindende Wesen muss also notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist. e) Was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der notwendigen grösseren oder kleineren Einschränkung endlicher Wesen. Es hat notwendige Folgen auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso notwendig als die Existenz der Gottheit und also unvertilgbar sind“ (F. L. II 18)[1].

Mit Recht stellt K. Fischer diesen Determinismus demjenigen Lessings zur Seite (Gesch. d. Philos. VI 223). Wie dieser repräsentiert er das Nachwirken oder auch Neueinwirken Spinozas auf das Denken der Zeit. In obigen Worten Fichtes können wir eine kurze Formulierung dessen sehen, was jene Zeit mit einem gewissen Rechte Spinozismus nannte. Auf diesen Zusammenhang mit Spinoza muss deshalb hingewiesen werden, weil es sich nur daraus erklärt, dass für Fichte gerade der Spinozismus das einzige konsequente realistische System ist, das einzige, das er als wirkliches Gegenstück zum Idealismus anerkennt[2]. Es ist die Weltanschauung, die ihm unter allen allein als haltbar erschien, bevor er Kant kennen lernte, und die ihm auf unkritischem

---

[1] Ueber diesen Determinismus vgl. auch E. Ebeling, Darstellung und Beurteilung der religions-philosophischen Lehre Fichtes. I.-D. 1886, S. 4ff. und Noack, Fichte S. 31ff.

[2] Auch Jakobi vollzieht diese Gegenüberstellung; s. J. Lachmann, Jakobis Kantkritik. I.-D. 1881, S. 3, 15.

Standpunkte die allein mögliche ist und bleibt. So schreibt er noch später: „Ich überrede mich selbst nicht, dass vor der Kantschen Kritik irgend jemand, der seinen Verstand selbständig zu brauchen wusste, anders gedacht hat als ich, und erinnere mich, niemand gefunden zu haben, der gegen mein System etwas Gründliches eingewendet hätte. Ehrliche Leute habe ich genug gefunden, die anders nicht dachten — das konnten sie überhaupt nicht —, sondern fühlten“ (F. L. I 110).

Diese Schilderung der vorkantischen Zeit scheint übertrieben. Doch hat er wohl darin recht, dass alle, die den Weg konsequenten Denkens gingen, die sich nicht durch Gemütsinteressen oder Rücksichten auf bestehende Weltanschauung und Verhältnisse beirren liessen, mehr und mehr zu Spinoza hin gedrängt wurden. Diese Bewegung wurde noch verstärkt durch den Streit über Lessings Spinozismus. Den Einfluss und Wirkungen spinozistischen Denkens finden wir bei allen selbständigen Denkern der Zeit. Zu diesem mehr oder weniger von Spinoza beeinflussten und ihm sich nähernden Determinismus drängten die Bedürfnisse des geistigen Lebens[1].

Es war eine Zeit, die mit grosser Energie selbständig zu denken und zu handeln begann und mehr und mehr auf allen Gebieten des Lebens auf die Führung durch Autoritäten verzichtete. Solch eine Zeit muss unbedingt glauben können, dass Konsequenz des Denkens und Forschens, d. h. der Weg, der von Wir-

[1] Damit stimmt, dass nach Kabitz (Kantstudien 1901, S. 133f.) schon vor Jakobis Briefen Fichtes Gedanken sich in dieser Richtung bewegten.

kung zur Ursache, von da zu deren Ursache usw. zurückgeht, schliesslich zur letzten Ursache und damit zur Wahrheit und zur Erkenntnis der herrschenden Kräfte und Gesetze führt. Eine Zeit, die das nicht glaubt, die nicht festhält, dass ihr Denken zur Wahrheit rückwärts schreiten kann, wird nie den Mut haben, sich für ihre Ueberzeugungen von der Führung der Autorität zu emanzipieren. Nun kann aber dieser Weg des Denkens und Forschens nur dann zur Wahrheit führen, wenn die Welt eine ungebrochene Kette von Ursache und Wirkung ist vom Absoluten bis zum kleinsten Endlichen. Wer mit seinem Denken die Lösung des Welträtsels finden will, muss Determinist sein oder verzweifeln.

Aehnliches gilt für das Handeln. Solange der Mensch nur Vorschriften einer Autorität ausführt oder einfach der gegebenen Sitte, den gewohnten Gewissensantrieben ohne viel Selbständigkeit folgt, erwacht in ihm nicht das Bedürfnis eines einheitlichen Weltbildes. Er handelt wie immer gehandelt wurde, die Folge ist ihm aus der gewohnten Erfahrung gegeben. Wenn nun aber ein Mensch sich vom gewohnten Handeln, von der Autorität emanzipiert und eigene Wege des Handelns geht, wird das anders. Nun steht er vor der grossen Frage: werden aus diesem meinem selbständigen Handeln die Folgen hervorgehen, die ich wünsche und erwarte, das, um deswillen ich handle? Er kann darauf nur ja sagen, wenn er glaubt, eine feste Reihe von Ursache und Wirkung vor sich zu sehen, in der sein Handeln dann ein Glied wird, dessen Weiterlaufen man vorausberechnen kann, und wenn er mit tiefer, fester Ueberzeugung sich, seine Zukunft, vielleicht sein Bestes

dem anvertraut, dass diese Folge nicht gebrochen werden kann, dass hier unverbrüchliche Gesetze walten, denen wir trauen, mit denen wir rechnen können und müssen[1].

Das sind praktische Bedürfnisse, die gerade energische Männer der Tat zum Determinismus drängen, und Fichte war ein Mann der Tat, mit ebenso unbedingtem Bedürfnis nach festem, selbständigem Handeln als nach klarer eigener Erkenntnis der Wahrheit. „Ich habe nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das, ausser mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir. Ist das auch Täuschung? Es kann sein, aber es liegt doch Wahrheit zum Grunde“ (F. L. I 58). So schildert er sich selbst. Solch ein Mann müsste verzweifeln, er müsste zum Selbstmord kommen ohne den Glauben, dass die Welt ein Gebiet wirklichen freien, eigenen Handelns ist, dessen Gesetze

---

[1] Als Illustration zu dem Gesagten führe ich die verschiedene Stellung der Menschen zum Wunderglauben an. Diejenigen, deren Denken und Handeln autoritativ bestimmt ist, können ohne Anstand Wunder annehmen. Dieselbe Autorität, die die Wunder bezeugt, bezeugt ihnen ja auch wieder, dass ein bestimmtes Denken und Handeln das Richtige ist und zum Erreichen bestimmter Zwecke das Geeignete. Wer eine solche Autorität nicht hat und selbst durch seine Welterkenntnis die Mittel suchen muss, mit denen er seine Zwecke erreicht, muss das Wunder als den schlimmsten Anstoss empfinden. Es macht ihm ja den Zusammenhang von Zweck und Mittel, den berechneten Erfolg seines Handelns unsicher und damit seine Existenz als sittliches Wesen unmöglich. Hat einmal das Kausalitätsgesetz nicht gegolten, wer sagt uns, dass es nicht noch öfter versagen kann? Halten wir aber ein solches Versagen für möglich, woher sollen wir den Mut nehmen nach Zwecken zu handeln und den Erfolg bestimmter Mittel zu berechnen? — Dann sind wir nur geborgen, wenn auch der Erfolg eines bestimmten Handelns autoritativ garantiert ist.

man erkennen und benutzen kann. Er muss Determinist sein. Mit ihm musste es seine ganze Zeit sein mit ihrem faustischen Ringen und Streben nach Selbständigkeit, eigener Erkenntnis, eigenem individuellen Sein und Handeln nach eigenen Zwecken und Ueberzeugungen. Und doch. Derselbe Determinismus, der einem solchen Menschen Bedürfnis ist, widerspricht auch wieder seinem innersten Wesen und seinen Bedürfnissen. Denn, ist die Welt ein gesetzmässig geordnetes Ganze ohne Ausnahmen, dann fällt auch der Mensch als ein Stück von ihr unter ihre Gesetze. Dann ist auch er mit seinen Zwecken nur ein Produkt des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung und das Gefühl der Freiheit und Bedürfnis der Selbständigkeit, für die er diese Gedanken vollzogen hat und festhält, doch nur eine Täuschung und eine Unmöglichkeit.

Das ist der konsequente Gedankengang, der immer wieder die Menschheit gerade dann, wenn sie am freiheitsdurstigsten war, zum Bewusstsein ewiger Fesseln führte, und an dem gerade die Stärksten sich wund gerieben, ja zu Tod gekämpft haben — entweder du hast eine gesetzmässig geordnete Welt, in der du nach Zwecken handeln könntest, dann aber bist du ein Glied und Produkt derselben, für das es keine Selbständigkeit gibt — oder es gibt Ausnahmen vom Kausalzusammenhang, dann ist die Welt keine Stätte für ein Handeln nach Zwecken.

Damit kommt in das Denken der Menschen ein unerträglicher Widerspruch. Jene Zeit und auch ein Fichte fühlten ihn tief und stark. Er äussert sich bei Fichte in einer mit christlichen Gedanken und Empfindungen

zusammenhängenden Sehnsucht, doch wieder diesem unveränderlichen Gott als ein Wesen, das nicht nur Geschöpf und Produkt ist, sondern eigene Bedürfnisse hat, für Eigenes kämpft und Berücksichtigung fordern kann, entgegentreten zu können. Es ist die religiöse Form des Glaubens, dass der Mensch nicht nur solch ein Durchgangspunkt für Ursache und Wirkung ist, sondern, mitten im Kausalzusammenhang, eigene Werte, Zwecke, Kräfte hat, die hier als Sehnsucht durchbricht, ohne die Fähigkeit, sich gegenüber der Weltanschauung des Kopfes zu halten, deshalb ohne diese Kraft, weil, wie oben schon ausgeführt, auch der Sturz des Determinismus diese Bedürfnisse nicht befriedigen könnte, sondern dies eigene Wesen erst recht um sein Bestes, sein selbständiges Handeln brächte. Fichte drückt diese Sehnsucht in folgenden Worten aus: „Dennoch kann es gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich an der Spekulation rächt, wo es sich zu dem als unerbittlich erkannten Gott mit heisser Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen grossen Plan ändern werde, wo die Empfindung einer sichtbaren Hilfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung das ganze System zerrüttet und, wenn das Gefühl des Missfallens Gottes an der Sünde allgemein ist, wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht“ (F. L. II 19).

Nach dem Ausgeführten ist es also völlig richtig, wenn J. H. Fichte behauptet: „So nun scheint für Fichte das Problem: ob der Mensch frei sein könne inmitten der notwendigen Kausalverkettung aller übrigen Dinge, der erste Sporn philosophischen Denkens geworden zu sein“ (F. L. I 21).

Fichte selbst nennt diesen Zwiespalt den „zwischen Herz und Kopf". Nach seiner eigenen Aussage wurde er geschlichtet durch Kant (F. L. I 22).

Die Kantsche Philosophie wurde mit Begeisterung ergriffen von diesem nach Eigenart, Selbständigkeit, Freiheit dürstenden Herzen. So schreibt er: „Sie [Kants Moral] erweckt auf das unwiderstehlichste das Gefühl der von innen her sich bestimmenden, von aussen unbezwingbaren Macht (‚Autonomie') des menschlichen Geistes" (F. L. I 22, s. auch 24, und darüber J. H. Fichte 24).

Aber so gewaltig diese Einwirkung der Moral Kants auch war, so weit sie für ihn die Moral des Determinismus und die praktisch geübte Moral seiner Zeit überragte, sie allein hätte den Streit zwischen Kopf und Herz nicht schlichten können. Es musste etwas hinzukommen, was den Kopf überzeugte, nicht nur das Herz begeisterte. Erst als das geschehen war, konnte er an seine Braut schreiben: „Sage deinem Vater, wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, dennoch geirrt . . . Ich bin jetzt gänzlich überzeugt, dass der menschliche Wille frei sei" (F. L. I 21 22).

Von da ab dann konnte er sein ganzes Leben der Aufgabe widmen, den Gedanken von der Freiheit und Selbständigkeit des Menschen seinen Zeitgenossen zum Verständnis zu bringen und so ihre ganze sittliche Denkweise umzugestalten (F. L. I 24, F. I 419, 421).

Dieses Ueberzeugen des Kopfes geschah durch die Kritik Kants, die Erkenntnistheorie. Sie führte den Nachweis, dass das, was dem Determinismus das Objektivste, Gott ist, die gesetzmässige Ordnung der ganzen

Aussenwelt nur dadurch zu stande kommen kann, dass der Mensch sie aus sich als die Formen seiner Erkenntnis zu den Eindrücken von aussen hinzubringt, oder Gewissheit der Erkenntnis und des Denkens ist unmöglich. Dadurch ist der Zwang, der die selbständigen Menschen zum Determinismus führte, gebrochen. Der Determinismus wäre wohl die den praktischen und sittlichen Bedürfnissen genügende Weltanschauung, wenn wir nur erst diese objektive Welt mit ihren Gesetzen hätten, wenn wir nur ihre Gewissheit und ihr Funktionieren einfach so naiv annehmen könnten, wie er das tut. Können wir aber einmal das nicht mehr, dann nützt uns dieser dogmatische Determinismus gar nichts mehr, da seine Welt nur eine kühne Behauptung ist, die Möglichkeit ihrer Erkenntnis, also auch der Erkenntnis der wirkenden Kräfte, völlig zweifelhaft, der Zusammenhang zwischen ihr und dem Innenleben des Menschen, die Möglichkeit, Zwecke inwendig draussen wirklich zu machen, mindestens ebenso fraglich wie bei der allerinkonsequentesten und allerfeinsten andersartigen realistischen Weltanschauung.

Diesen entscheidenden Grund gegen allen Realismus, also auch gegen den Determinismus, drückt Fichte in dem immer wiederkehrenden Gedanken aus: der Realismus „kann schlechterdings nicht erklären, wie eine reale Bestimmung eine ideale, wie eine an sich vorhandene Bestimmung eine Bestimmung für das setzende Ich werden könne“ (F. I 187, 185f., 193f., vgl. auch Windelband II 204f.[1]).

---

[1] Man beachte die für Fichtes Ausdrucksweise wichtigen Ausdrücke „ideal“ und „für das Ich“. Sie bedeuten beide das, was

Dies Wort richtet sich zwar zunächst gegen die Anhänger Kants, die zwar zugaben, dass die Vorstellung nur im Ich vorhanden sei; dann aber für die Vorstellung einen Realgrund ausser dem Ich annahmen, das Ding an sich. Das ist auch Realismus, wenn auch ein sehr verfeinerter, „kritischer“ Realismus. Aber selbst er leistet für Erkenntnis und Handeln nicht, was er leisten soll. Indem er den Grund der Vorstellungswelt aus dem Ich hinaus legt, macht er diese zu einer uns ewig unerklärlichen, unrealen Erscheinungswelt, auf eine Erkenntnis gerade der herrschenden, wirkenden Kräfte und Gesetze müssten wir ein für allemal verzichten. Der Kritizismus hat ja konstatiert, dass die Grenze unseres Bewusstseins die Grenze unseres Wissens ist. Eine Weltanschauung, die die letzten Gründe hinauslegt, setzt sie ins Unfassbare, verurteilt uns also zu ewiger Unklarheit und Unsicherheit. Daneben kann es dann für die praktische Haltung wenig bedeuten, ob ich mir diese unfassbare Welt deterministisch vorstelle oder nicht. Sicherheit kann da kein behaupteter Determinismus geben: „wie der Realgrund ein Idealgrund werden könne“, kann er nicht beantworten, daran scheitert alles (F. I 174, 175, 211, 225 u. a.).

Dazu ist durch den Kritizismus noch ein zweites nachgewiesen, dass nämlich aller Realismus, auch der Determinismus, gerade das Wichtigste ausser acht lässt,

---

im Bewusstsein des Ich vorhanden ist. Ihnen stehen gegenüber die Ausdrücke „real“, „Realgrund“. Sie bedeuten das, was draussen, in einer real gedachten Welt des Seins sein müsste, wenn diese da wäre. Ein „Realgrund“ ist also ein Grund, der von aussen wirkend etwas hervorruft, ein „Idealgrund“, der im Bewusstsein vorhanden, nur innerhalb der Sphäre desselben wirkt.

und lassen muss, das bei der Gestaltung unseres Weltbildes mitwirkt, die vom Ich ausgehenden Formen der Anschauung und des Denkens.

Die erste Erkenntnis, dass auch nicht der energischste Determinismus, so wenig wie irgend ein Realismus, eine wirkliche feste Grundlage des Handelns gibt, nahm dem Determinismus seine zwingende Gewalt für alle nach Selbständigkeit und Freiheit dürstenden Gemüter. Der Kritizismus hatte nachgewiesen, dass er nicht geben konnte, was sie bei ihm suchten, dass er nichts Sicheres sei.

Diese zweite Erkenntnis nun flammte wie ein begeisterndes Feuer in der Seele auf und weckte wunderbare Ahnungen.

Keine Erklärung der Aussenwelt hat die letzten Gründe, ihrer Gestaltung wenigstens, gefunden, die diese noch aus dem erklärt, was draussen, was real ist, die ihre Gesetzmässigkeit noch aus metaphysisch-jenseitigen Gesetzen erklärt. Gestaltung, Gesetzmässigkeit stammen von uns.

„Geht die Erklärung der Vorstellung, das ist die gesamte spekulative Philosophie, davon aus, dass das Nicht-Ich als Ursache der Vorstellung, sie als sein Effekt gesetzt wird, so ist dasselbe Realgrund von allem; es ist schlechthin, weil es ist, und was es ist (das spinozistische Fatum); das Ich selbst ist bloss ein Akzidens desselben und gar nicht Substanz; und wir bekommen den materialen Spinozism, der ein dogmatischer Realismus ist, ein System, das den Mangel der höchsten, möglichen Abstraktion voraussetzt, und, da es nicht den letzten Grund aufstellt, völlig unbegründet ist“ (F. I 155; vgl. auch I 100 f., 120 ff.).

Also nicht vom Nicht-Ich aus, das Ich eisern bindend, darf die Folge von Ursache und Wirkung hergeleitet werden. Der Kritizismus zeigt ja, wie sie vom Ich aus hinübergetragen wird in die Welt der Erscheinungen, dass es ohne dies ihr Ausgehen vom Ich keine bewusste Welt geben könnte.

Das war eine überwältigend gewaltige Erkenntnis für diesen Denker.

Jubelnd erkennt sein nach Freiheit und Selbständigkeit sich sehnendes Herz diese Wahrheit, und sein Sehnen treibt es weiter der letzten Lösung seiner Fragen von diesem sicheren Grunde aus entgegen: Vom Ich aus werden die Gesetze hinausgetragen in die Welt des Seins und regieren diese ganze uns bewusste Welt. Von sich aus also gestaltet dieses Wesen, das Tun und Freiheit fordert, eine Welt der Erfahrung für sich. Ist es nicht so, dass es eben diese Welt sich um dieses Tuns und dieser Freiheit willen gestaltet, weil es sie braucht, damit es handeln, damit es sich als ein freies Wesen betätigen kann? Ist es so stark und frei, dass es das kann, seine eigene Welt sich schaffen, die da ist, ihm in seiner Freiheit und Selbständigkeit zu dienen?[1]

Eine kühne, gewaltige Weltanschauung kündet sich

---

[1] Auch Kabitz (a. a. O. S. 157ff.) führt aus, dass es gerade „das negative Resultat der Kritik der reinen Vernunft“ gewesen sei, das für Fichte in den Vordergrund trat und sein Herz, nicht aber seinen Kopf befriedigte. Ich glaube in obigen Ausführungen den Grund dafür angegeben zu haben. Da es bei Kabitz scheinen könnte, als sei diese Unmöglichkeit der Metaphysik ihm nur als eine Tatsache aufgegangen, die er gezwungen anerkannte, so weise ich noch einmal auf obige Darstellung hin, nach der es eine überwältigende, begeisternde Erkenntnis war. (Doch vgl. K a b i t z S. 160f.)

an, die verachtend herabschauen kann auf jeden, der sich deterministisch als beherrscht von dieser Welt des Seins, der selbstgeschaffenen, fühlt, oder der gar in der Weise der herkömmlichen sittlichen Betätigung ein Knecht von Sitten und Vorurteilen ist, der sein Gewissen und freies Tun noch bindet, da Vernunft und Verstand schon längst die Wesenlosigkeit aller dieser Fesseln verstanden haben.

Freilich, das sind kühne Ahnungen, die der Kritizismus weckte. Es war noch ein langer Weg mühsamen Denkens, bis sie klar gestellt und scheinbar sicher begründet waren.

2. Der Kritizismus keine Grundlage ethischer Lebensbetätigung. — Maimons Einwirkungen.

Die Ahnung einer neuen Weltanschauung sahen wir am Ende des vorigen Abschnittes in Fichtes Geist auftauchen. Aber sie steht vor einer grossen Schwierigkeit. Dass das Ich die Eindrücke gestaltet und ordnet, kann sie nachweisen. Woher aber kommen die Eindrücke? Woher kommt es, dass das Ich an einem Punkte seines Daseins auf eine Grenze stösst, durch die es sein Wesen umschlossen fühlt, jenseits deren es eine andere Welt, ein Nicht-Ich annimmt, da ja doch wieder diese ganze Welt nur in ihm, nur als seine Vorstellung bewusst wird?

„Geht im Gegenteil die Erklärung der Vorstellung davon aus, dass das Ich die Substanz derselben, sie aber sein Akzidens sei, so ist das Nicht-Ich gar nicht Real- [d. h. von aussen gegebener], sondern bloss Ideal- [d. h. nur im Ich gesetzter] Grund derselben: es hat demnach gar keine Realität ausser der Vorstellung; es

ist nicht Substanz, nichts für sich Bestehendes, schlechthin Gesetztes, sondern ein blosses Akzidens des Ich. In diesem System liesse sich für die Einschränkung der Realität im Ich (für die Affektion wodurch eine Vorstellung entsteht) gar kein Grund angeben. Die Untersuchung über denselben ist hier völlig abgeschnitten. Ein solches System wäre ein dogmatischer Idealismus, welcher allerdings die höchste Abstraktion vorgenommen hat und daher vollkommen begründet ist. Dagegen aber ist er unvollständig, weil er nicht alles erklärt, was erklärt werden soll" (F. I 155). Der Realismus kann nicht erklären, wie die realen Dinge ins Bewusstsein übergehen oder überhaupt ein Bewusstsein hervorbringen können, der Idealismus nicht, woher Eindrücke aufs Bewusstsein geschehen, die es dann verarbeitet. Von welcher Seite wir auch ausgehen, um „die grosse Streitfrage des Realismus und Idealismus", „welchen Weg man zur Erklärung der Vorstellung nehmen soll" (F. I 155), zu lösen, wir geraten an einen Punkt, wo diese Frage unbeantwortet bleibt.

Auf diese doppelte Schwierigkeit des Kritizismus, dass man, nach Jakobis Aussage, ohne das Ding an sich nicht in ihn hineinkomme — ohne es bleibt eben der Anstoss auf das Ich und damit die Vorstellung unerklärbar —, mit ihm aber nicht darin bleiben könne — mit ihm ist es völlig unfassbar, wie der Uebergang vom Ding an sich zur Vorstellung des Ich sich vollzieht —, wurde Fichte nach seiner eigenen Aussage durch Maimons skeptische Schriften und den Aenesidem aufmerksam gemacht (F. I 29. Ueber Jakobis entsprechende Gedanken s. Lachmann, F. H. Jakobis Kantkritik. I.-D. 1888).

Es ist besonders Maimon, der, ausgehend vom kritischen Standpunkt, eine Weltanschauung entwickelt, die die ethischen Bedürfnisse des Ich nach einer realen, fassbaren Welt seines Handelns unbefriedigt lässt. Vom Ich ausgehend geht der Kritizismus nach aussen und sucht vergebens nach einer Ursache des im Bewusstsein Gegebenen. So sicher der Forscher auch überzeugt ist, dass diese Ursache da ist, sie ist das ewig Unfassbare, das weiter und weiter hinausrückt, je mehr von der Welt bewusst verstanden wird, es ist das unbewusst Produzierte, immer wieder Unfassbare, die Differentiale des Bewusstseins, die notwendig als letzte Ursache des Bewussten ausserhalb des Bewusstseins bleibt. Es ist dies die konsequente Ausbildung dessen, was Fichte in der (S. 15) oben angeführten Stelle dogmatischen Idealismus nennt, der unvollständig ist. Er führt notwendig zum Skeptizismus. Da ihm die reale Ursache der Vorstellung im Unfassbaren ruht, kann er eine Anwendung des Begriffs „Realität“ auf die bewusste Welt in keiner Hinsicht dulden (F. I 99). Unsere Welt ist das blosse Spiel unserer Vorstellungen, des Scheins, von all unserem Denken erreicht nichts die Wirklichkeit und von all unserem Handeln trifft nichts gestaltend die Wirklichkeit, wenigstens gibt es keine Gewissheit dafür. Eine feste, zielsichere, mutige Sittlichkeit ist also unmöglich (vgl. auch Windelband II 196).

Dagegen sträubt sich Fichtes sittliches Empfinden. Gegen Maimon nachzuweisen, dass die Welt ein unseres Handelns würdiges Gebiet sei und dass „wir auf die Welt wirken können“, was man bis jetzt — wie Maimon mit Recht nachwies, völlig ohne Grund — als selbst-

verständlich angenommen hatte, dass das Handeln in der Welt nicht ein zweckloses Spiel, sondern ein Produzieren wirklicher Werte sei, dieser Nachweis ist für ihn Zweck seiner Philosophie (F. IV 2). Gegen Maimon richten sich auch Fichtes und Schellings Versicherungen, dass für sie die Welt eine Realität sei, nicht ein Schein.

„„Mögt ihr doch immer“, würde Maimon sagen, „Gesetze des Denkens a priori haben, wie ich euch als erwiesen zugestehe, . . . so könnt ihr dieselben auf Objekte doch nur vermittelst der Einbildungskraft anwenden; mithin muss im Geschäft der Anwendung in derselben Objekt und Gesetz zugleich sein. Wie kommt ihr doch zum Objekte?“ Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden, als so: sie muss es selbst produzieren. . . . Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem Geist aber völlig widerstreitende Irrtum liegt demnach bloss darin, dass das Objekt etwas anderes sein soll, als ein Produkt der Einbildungskraft. Behauptet man dies, so wird man ein transzendenter Dogmatiker und entfernt sich gänzlich vom Geiste der kritischen Philosophie.

Maimon hat bloss die Anwendbarkeit des Gesetzes der Wirksamkeit bezweifelt; er könnte nach seinen Grundsätzen die Anwendbarkeit aller Gesetze a priori bezweifelt haben. — So Hume. Er erinnerte: ihr selbst seid es, die ihr den Begriff der Wirksamkeit in euch habt und ihn auf die Dinge übertraget; mithin hat eure Erkenntnis keine objektive Gültigkeit. Kant gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für den Begriff der Wirksamkeit, sondern für alle Begriffe a priori zu; aber

er lehnt durch den Erweis, dass ein Objekt lediglich für ein mögliches Subjekt sein könne, seine Folgerung ab. Es blieb in diesem Streite unberührt, durch welches Vermögen des Subjekts das im Subjekt Liegende auf das Objekt übertragen werde. Lediglich durch die Einbildungskraft wendet ihr das Gesetz der Wirksamkeit auf Objekte an, erweist Maimon; mithin hat eure Erkenntnis keine objektive Gültigkeit, und die Anwendung eurer Denkgesetze auf Objekte ist eine blosse Täuschung. Die Wissenschaftslehre gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für das Gesetz der Wirksamkeit, sondern für alle Gesetze a priori zu, zeigt aber durch eine nähere Bestimmung des Objekts, welche schon in der Kantschen Bestimmung liegt, dass unsere Erkenntnis gerade darum objektive Gültigkeit habe und nur unter dieser Bedingung sie haben könne“ (I 387/88).

Dass sie das nachweisen kann, dass diese Welt unseres Bewusstseins „die“ reale Welt für uns ist, in der ein Werte schaffendes Handeln möglich ist, das ist gegen Maimon der Wert der Wissenschaftslehre. Sie allein macht den Skeptizismus unmöglich und zeigt, dass wir eine feste und sichere Erkenntnis der Aussenwelt haben können. Sie zeigt, dass wir ein Recht haben, „auf dem Standpunkt des Lebens und der Wissenschaft“ die Welt als eine Realität zu behandeln, als Gegenstand unserer Erkenntnis und unseres Handelns (F. I 455, III 27/28).

Diese Interessen verteidigt er auch in einer gegen Kant gerichteten Stelle. Dieser hatte die sinnliche Welt eine immer wiederkehrende, nicht zu vermeidende Täuschung genannt. Fichte erwidert: „Welches soll denn

diese Täuschung sein? Doch wohl die, dass Dinge an sich unabhängig von uns, ausser uns vorhanden seien? Aber wer sagt denn das? Doch wohl nicht das gemeine Bewusstsein; denn dieses, da es nur von sich selbst redet, kann gar nichts weiter aussagen, als dass für dasselbe selbst (für uns, auf diesem Gesichtspunkt des gemeinen Bewusstseins) Dinge vorhanden sind; und dies ist keine Täuschung, die durch die Philosophie abgehalten werden könnte oder sollte; es ist unsere einige Wahrheit[1]. Von einem Dinge an sich weiss das gemeine Bewusstsein nichts, gerade darum, weil es das gemeine Bewusstsein ist, welches doch hoffentlich nicht über sich selbst hinausspringt. Eine falsche Philosophie ist es, die diesen in ihrem Umkreise erdichteten Begriff erst in dasselbe hineinlegt. Diese gar sehr vermeidliche und durch die wahre Philosophie von Grund aus zu vertilgende Täuschung hast du dir sonach ganz allein gemacht, und sobald du mit deiner Philosophie im reinen bist, fällt es dir von den Augen wie Schuppen, und die Täuschung kehrt nimmer wieder. Du wirst im Leben dann nichts weiter zu wissen vermeinen, als dass du endlich, und auf diese bestimmte Weise endlich bist, welche du dir durch das Vorhandensein einer solchen Welt ausser dir erklären musst; und es wird dir sowenig einfallen, diese Grenze zu durchbrechen, als es dir einfällt, nicht mehr du selbst zu sein" (F. I 513/14)[2].

---

[1] Von mir gesperrt.

[2] Sehr energisch ist auch dieses Bewusstsein, hier „die" für uns vorhandene Realität und damit eine Welt für ein wirkliches, wertvolles Handeln und Betätigen zu haben, ausgesprochen in den

Aber haben wir ein Recht, haben wir irgend welche Gründe, die es uns möglich machen, so einfach auf das Suchen nach Realität, nach Gründen unseres Bewusstseins ausser uns zu verzichten, zu sagen: ich bin nun einmal dieses Wesen mit diesem so ausgefüllten Bewusstsein und habe dementsprechend zu handeln? Das ist die erste Frage, die sich erhebt. Dieser Verzicht auf das Ding an sich darf nicht ohne Gründe vollzogen werden und Fichte ist der letzte, der das will.

Die zweite, noch schwerwiegendere Frage ist die: Wenn diese Welt so ganz und gar nur Welt unseres Bewusstseins ist, ist dann wirklich Werte schaffendes Handeln auf sie möglich? Hat es einen Zweck, in dieser Welt etwas zu ändern? Hat es überhaupt Sinn, zu kämpfen mit Verhältnissen, die ihren letzten Grund in mir und meinem Bewusstsein haben, gar nicht in Dingen, die ich anders machen und bezwingen kann? Zeige, dass Handeln da noch Zweck hat, notwendig ist, und was für ein Handeln das ist. Das ist das zweite, was wir Fichte zumuten müssen.

Gerade dieser zweite Punkt hat viele Denker von Fichte geschieden. Schleiermacher, wie oben schon angedeutet, weil ihm diese Welt nicht genügte und er für sein Handeln mehr brauchte. Schopenhauer, der die wesentlichen Punkte dieser Weltanschauung festhielt, aber negierte, dass da noch ein wertvolles Handeln möglich sei.

Beide Fragen glaubt Fichte endgültig gelöst zu

Ausführungen Schellings, die im Kapitel: „Schellings Interesse am Idealismus" zitiert sind.

haben im System des praktischen Idealismus, der uns also einerseits zeigen soll, dass wir zur Erklärung der Welt auf einen Grund ausser uns verzichten können, ja müssen, und dass dann doch in der dann existierenden Welt etwas für uns vorhanden ist, auf das zu handeln Werte schafft und gibt.

Dieses System haben wir also zu prüfen. Wir sehen, wie es sich um die Fragen konzentriert, die Fichte in seinem persönlichen Leben und Denken wichtig geworden waren.

3. Der praktische (sittliche) Idealismus.

Wir sahen, wie Fichte gegen Maimon die Forderung aufstellt, sich selbst einfach als das einmal so gegebene endliche Wesen mit dieser endlichen Welt zu nehmen, diese Welt als seine Wirklichkeit zu begreifen und darauf zu handeln. Das hält er auch weiter fest, als das erste, was geschehen muss, wenn eine Lösung der Fragen erreicht werden soll. Der Mensch muss mit Maimon einsehen, dass es für sein theoretisches Erkennen keinen Weg über das Bewusstsein hinaus gibt, das Bewusstsein für dieses also als eine unerklärte Tatsache stehen bleibt (F. I 110, 120 ff.). Das ist der kritische Idealismus, über den Maimon nun, wie oben ausgeführt, hinausschreitet, indem er etwas ausserhalb alles Bewusstseins Vorhandenes doch wieder insoweit annimmt, als er es zum Massstabe der Realität macht und diese der bewussten Welt abstreitet. Kritischer Idealismus nimmt einfach die Tatsache und rechnet nicht mehr mit dem draussen. Freilich das Bewusstsein erklären kann er deshalb auch nicht.

Doch wird der Weg zu einer tieferen Grundlegung der Weltanschauung angebahnt, sobald der Mensch sich diesen kritischen Idealismus klar macht und einsieht, dass es aus dem Wesen aller theoretischen Erkenntnis herzuleiten ist, dass diese Grenze für sie besteht. „Theoretisch erkennen“, „beweisen“, „erklären“ heisst ja etwas aus irgend etwas anderem ableiten. Der Grund also, aus dem alles hervorgeht, der eben deshalb aus nichts anderem hervorgeht, kann nicht erkannt, nicht verstanden, nicht bewiesen, weil nicht von irgend etwas anderem abgeleitet, werden. So gibt es für alle Theorie schon ehe sie an den wirklichen letzten Grund kommt, einen Punkt, wo sie nicht mehr ableiten, erkennen kann, sondern einfach das Gegebene hinnehmen muss und daraus dann alles andere erklären kann, aber dies Gegebene kann sie nicht erklären, weil es an der Grenze steht, wo das Ableiten aufhört. Dieses letzte ist für den Menschen sein Bewusstsein. Es umfasst alles, durch es wird unsere Welt bedingt, erklärt, es selbst irgendwoher abzuleiten ist unmöglich. Das theoretische Erkennen muss sich damit begnügen, aus ihm alles, was im Bewusstsein ist, herzuleiten, zu erklären. Es bleibt ihm unerklärbar. Dies Herleiten aus dem Bewusstsein geschieht im ersten (theoretischen) Teile der Wissenschaftslehre (F. I 91—123, 49—51, V 202).

Dieses dem theoretischen Erkennen einfach gegebene Bewusstsein besteht in der Tatsache, die der Satz beschreibt: „Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.“ Dieser Satz bezeichnet das Letzte, Höchste, das unserem Erkennen zugänglich ist, aus ihm ist alles andere herzuleiten. Wir können also vollständig ein-

sehen, dass und warum wir uns für unser theoretisches Erkennen auf die Welt unseres Bewusstseins zu beschränken haben, wie oben gefordert wurde, diese zu erklären und auf Hinausgehen darüber zu verzichten.

Diese Forderung ist nun auch vollzogen im System Reinholds, der, vom Bewusstsein als dem letzten Gegebenen ausgehend, die Welt des Bewussten erklärt und alles Weitere ablehnt. Trotzdem aber ist es unrecht, wenn er seine Philosophie „Elementarphilosophie“ nennt. In diesen „Elementen“, d. h. letzten Grundlagen des theoretischen Erkennens, sind uns nicht die der Philosophie überhaupt schon gegeben. Reinholds System ist nur die theoretische Hälfte, über die hinaus es für den ganzen Menschen doch noch etwas gibt: „Ueberhaupt ist der Streit gar nicht über die Richtigkeit Ihrer Behauptungen an sich; diese gebe ich Ihnen grösstenteils zu, nur dass mir manches an sich Wahre nicht richtig erwiesen zu sein scheint; sondern darüber, was Ihr System eigentlich sei? . . . Nach Ihnen ist es Elementarphilosophie, was Sie mehrmals durch Fundament aller Philosophie erklären, nach mir lediglich Philosophie des theoretischen Vermögens, welche wohl eine Propädeutik der gesamten Philosophie sein kann und soll, nimmermehr aber Fundament derselben“ (F. L. II 209, vgl. auch 195).

Wenn nun aber der kritische Idealismus so nachweist, dass der Grund alles Bewusstseins und damit aller in demselben vorhandenen Vorstellungen, „wenn er sich sollte aufzeigen lassen, ausserhalb der Grenze der theoretischen Wissenschaftslehre liegen“ muss (F. I 177, s. auch 209), so brauchen wir darum doch nicht zu verzweifeln.

Gerade dieser Nachweis, dass diese Frage dem theoretischen Erkennen als seinem Wesen widersprechend gar nicht gestellt werden kann, macht den Gedanken erst möglich, dass dann diese letzte Lösung vielleicht mit Hilfe eines der andern Vermögen des Menschen gefunden werden dürfe und könne. Ehe dieser Nachweis geführt ist, kann ja der Mensch nicht mit gutem Gewissen die Lösung wo anders suchen. Ist aber gezeigt, dass es dem Wesen des Erkennens widerspricht, sie zu geben, dann ist er frei und das macht es ihm möglich, das zu finden, was den Skeptizismus, Maimon, endgültig überwindet.

Auf das andere, zu dem sich Fichte nun wendet, war er schon, wie wir gesehen haben, durch den ganzen Gang seiner Entwicklung und die Art seiner Interessen vorbereitet. Seine erste Frage galt der Selbständigkeit und Freiheit des Menschen. Seine wichtigsten Interessen waren also die auf das Handeln, das Praktische im Menschen bezüglichen. Für ihn steht infolgedessen neben dem „Schema“ der Vorstellung und dem, was sie umfasst, mindestens gleichberechtigt das des Handelns (F. V 209 f). Dies Praktische im Menschen aber ist es, was sich mit diesem kritischen Standpunkt nicht zufrieden gibt, was überall über das, was dem theoretischen Erkennen zugänglich ist, hinausdrängt und nach einer festen Weltanschauung sucht.

Das Bedürfnis des theoretischen Erkennens tut das nicht. Sollte da nicht auch die Lösung im Praktischen liegen?

Jedenfalls ist nachweisbar, dass noch kein System, vor allem der dogmatische Realismus nicht, zu stande gekommen ist ohne dies praktische Interesse, das den

Menschen über den Punkt hinaustreibt, zu dem sein theoretisches Denken eigentlich nur gehen dürfte:

„Es würde sich schlechterdings nicht erklären lassen, wie jemals ein Denker entweder über das Ich habe hinausgehen können, oder wie er, nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgendwo habe stille stehen können, wenn wir nicht ein praktisches Datum als vollkommenen Erklärungsgrund dieser Erscheinung anträfen. Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nämlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-Ich“ (F. I 121).

Dass eine Weltanschauung, die über das Ich hinausging, weil sie dasselbe von einem Nicht-Ich abhängig fand, in konsequenter Ausbildung Determinismus sein musste, scheint selbstverständlich. Aber: warum bleibt diese Weltanschauung nun beim Nicht-Ich stehen als dem Absoluten? Muss sie nicht wiederum nach einem Grund für dieses fragen?

„Verfährt man nun mit dem Dogmatismus nach seinen eigenen Grundsätzen, wie man allerdings soll, so fragt man ihn, warum er doch sein Ding an sich ohne einen höheren Grund annehme, da er bei dem Ich nach einem höheren Grunde fragte; warum denn dies als absolut gelte, da das Ich nicht absolut sein sollte? Dafür kann er nun keine Befugnis aufweisen und wir verlangen demnach mit Recht, dass er nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höheren Gattungsbegriff für den Begriff des Ding an

sich anführe und wieder einen höheren für diesen und so ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatismus leugnet demnach entweder, dass unser Wissen überhaupt einen Grund habe, dass überhaupt ein System im menschlichen Geiste sei; oder er widerspricht sich selbst. Durchgeführter Dogmatismus ist ein Skeptizismus, welcher bezweifelt, dass er zweifelt; denn er muss die Einheit des Bewusstseins und mit ihr die ganze Logik aufheben; er ist mithin kein Dogmatismus und widerspricht sich selbst, indem er einer zu sein vorgibt (F. I 120).

Doch diese Konsequenzen zieht der Dogmatismus nicht, praktische Gründe hindern ihn wiederum: „Ein praktisches Datum nötigte ihn aber wiederum, irgendwo stille zu stehen, nämlich das Gefühl einer notwendigen Unterordnung und Einheit, alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich, welche aber gar nicht etwa als Gegenstand eines Begriffs etwas ist, das da ist, sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da sein soll und durch uns hervorgebracht werden soll, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird“ (F. I 121)[1].

Dass der Dogmatismus so über das Ich hinausgeht und dann beim Nicht-Ich stehen bleibt, ist empirisch notwendig, weil der Mensch diese zwei Data in sich findet, dass er beherrscht ist von der Welt draussen und dass er das Gefühl hat, sie beherrschen zu können und zu müssen. Trotzdem ist der Dogmatismus ausser stande, vor allem für das erste, ihn doch konstituierende prak-

[1] Mit Recht hebt es Schwabe als ein Verdienst Fichtes hervor. dass er auf diese Abhängigkeit aller Weltanschauung von praktischen (ethischen) Motiven hingewiesen hat. „Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen“ S. 25f., 33ff.

tische Interesse den Nachweis einer wirklichen Berechtigung, einer absoluten Notwendigkeit zu führen. Dass das empirische Bewusstsein des Menschen solche Data hat, beweist nichts, wenn nicht durch irgend etwas bewiesen ist, dass sie zu Grundlagen der Weltanschauung gemacht werden dürfen.

Nun gibt es aber etwas im menschlichen Geist, für das dieser Nachweis geführt werden kann, ein praktisches Kriterium der Wahrheit, „bei welchem zu beruhen Pflicht ist“ (F. IV 170). Dies im Bewusstsein Vorhandene aber entscheidet nicht für die, die im Dogmatismus über das Ich hinausgehen, sondern nötigt, das Ich als das Unbedingte zu betrachten, und führt zu einer Auffassung vom Ich, durch die der Anstoss auf dasselbe, also das Entstehen seiner Vorstellungen und seines Bewusstseins erklärt und Maimons Skeptizismus widerlegt wird:

„Es drängt sich öfter unter den Geschäften und Freuden des Lebens aus der Brust eines jeden nur nicht ganz unedlen Menschen der Seufzer: Unmöglich kann ein solches Leben meine wahre Bestimmung sein, es muss, o es muss noch einen ganz andern Zustand für mich geben . . . Sage man es, wie man wolle, dieser Ueberdruss an dem Vergänglichen, dieses Sehnen nach einem Höheren, Besseren und Unvergänglichen liegt unaustilgbar im Gemüte des Menschen. Ebenso unaustilgbar ertönt in ihm die Stimme, dass etwas Pflicht sei und Schuldigkeit, und lediglich darum, weil es Schuldigkeit ist, getan werden müsse. Ergehe es mir auch, wie es immer wolle, sagt dann der in sich zurückgetriebene Mensch, ich will meine Pflicht tun, um mir nichts

vorzuwerfen zu haben. Durch diese Ansicht allein wird ihm das an sich zum Ekel gewordene menschliche Tun und Treiben wieder erträglich. Die Pflicht gebeut nun einmal, sagt er sich, dass ich dieses Leben fortführe, und in ihm frisch und fröhlich vollbringe, was mir vor die Hand kommt; und so wenig Wert auch dieses Leben um sein selbst willen für mich hat, so soll es mir doch um der Pflicht willen heilig sein.

Die Stimmung bei dem Bewusstsein des Vorsatzes, unsere Schuldigkeit zu tun, weil es Schuldigkeit ist, deutet uns jenes wunderbare Sehnen. Indem man die Pflicht schlechthin um ihrer selbst willen erfüllt, erhebt man sich über alle sinnlichen Antriebe, Absichten und Endzwecke; man tut etwas, nicht damit dies oder jenes in der Welt erfolge, sondern bloss und lediglich, damit es selbst geschehe und der Stimme in unserem Innern Gehorsam geleistet werde. Durch dieses Bewusstsein wird nun zwar jenes Sehnen nicht befriedigt, aber doch das schmerzhafte Gefühl, mit welchem es sich äusserte, gehoben; man erhält nicht Ausfüllung seines Strebens, aber doch Ruhe und inneren Frieden. Jenes Sehnen heischt Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit überhaupt, in unserem ganzen Zustande, von dem uns die Vollbringung der Pflicht in Rücksicht unseres Handelns wirklich befreit. Durch jene Anlage in unserem Wesen eröffnet sich uns eine ganz neue Welt. Ohne dieselbe geht alles Dichten und Trachten des menschlichen Herzens lediglich auf sinnlichen Genuss, höchstens auf Herrschaft unseres unbedingten Eigenwillens; sonach immer auf etwas in der äusseren Erfahrung Gegebenes und vom Zufalle Abhängendes. Durch sie erhalten wir

eine höhere Existenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns selbst gegründet ist; durch sie kommen wir in eine Reihe hinein, die sehr schicklich eine übersinnliche genannt wird.

An jenes Bewusstsein nun, unsere Pflicht um ihrer selbst willen getan zu haben, knüpft unmittelbar sich ein neues an: die unerschütterliche Zuversicht, dass man durch Befreiung seines Willens von der Sinnlichkeit der Befreiung von derselben in Absicht seines ganzen Zustandes wenigstens würdig werde, und dass, nachdem man nur getan hat, was von uns abhing, das, was nicht in unserer Gewalt steht, von selbst sich allmählich einfinden werde“ (F. V 203—205, 1799).

In dieser sittlichen Anlage, diesem Sehnen nach Erhebung über das Sinnliche, zusammen mit dem Bewusstsein der Pflicht, dann in der Erfahrung des Zusammenstimmens beider, der Möglichkeit, im Tun der Pflicht frei zu sein, findet der Mensch sein wahres Wesen; nicht in einer theoretischen Erkenntnis, sondern in einer Tatsache und Ueberzeugung des Gewissens: „Ich finde mich frei von allem Einfluss der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt, sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von aussen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst: Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Uebersinnliche. An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben“ (F. V 181).

So sind wir also um unserer Pflicht willen genötigt, ein Uebersinnliches anzunehmen, und zwar ist dies Ueber-

sinnliche unser Ich und sein notwendiger Zweck. Dann aber sind wir auch von hier aus genötigt, das Ich als unbedingtes, absolutes anzunehmen. Etwas Bedingtes kann nicht frei sein (nach der Beweisführung S. 24 f.). Das sittliche Bewusstsein sagt: Ich bin frei, es ist meine Pflicht, mich für frei zu halten. Damit konstatiert es etwas, das notwendig allem Beweisen und Erklären unzugänglich sein muss, und schliesst den Zirkel, indem es das Absolute aufzeigt als das freie und deshalb in sich ruhende, unerklärbare, unableitbare Ich[1].

„Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt. Ich könnte an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es gibt für das Räsonnement keine immanente Grenze in ihm selbst, es geht frei hinaus ins Unendliche und muss es können; denn ich bin frei in allen meinen Aeusserungen, und nur ich selbst kann mir eine Grenze setzen durch den Willen.“ Aber: „Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht wollen kann“ (F. V 182, 203).

Nach dem Grund des Ich fragen kann nur der

[1] Wir stehen hier bei dem Zusammenstosse einer theoretischen und einer praktisch-ethischen Reihe. Doch tritt kein Widerspruch hervor, weil die betreffende theoretische Reihe nur negativ ist. Sie ist dargestellt S. 24f. Von ihr aus würde man keine doppelte Linie konstatieren können, da sie notwendige Ergänzung der positiven Gedanken, die von den ethischen Interessen ausgehen, ist.

Mensch, der sich noch nicht als freies Wesen erkannt hat. Wer sich als solches erkannt hat, der versteht vollkommen, warum alle Erkenntnistheorie und Spekulation hier ihre Grenze hat; das Ich ist frei, unbedingt, also unerklärbar: „Kann denn das Ich sich selbst erklären, sich selbst erklären auch nur wollen, ohne aus sich herauszugehen und aufzuhören Ich zu sein? Wobei nach einer Erklärung auch nur gefragt werden kann, das ist sicher nicht das reine (absolut freie und selbständige) Ich, denn alle Erklärung macht abhängig" (F. V 180 Anm.).

Gestützt also auf das negative Resultat des Kritizismus, dass keine Erkenntnis des ausserhalb des Bewusstseins Liegenden möglich ist und auf die praktische Gewissensforderung und Gewissenserfahrung des Menschen, ein freies Wesen zu sein, erklärt nun die Vernunft das Ich als das Absolute, das Nicht-Ich als nicht vorhanden und zerschneidet so durch einen Machtspruch den Knoten, den die theoretische Philosophie nicht lösen konnte (F. I 144). Ohne diesen Machtspruch gäbe es für den Menschen weder eine Grundlage des theoretischen Erkennens noch des praktischen Handelns. Er wäre zu ewiger Unsicherheit, ewigem Suchen nach letzten Gründen verurteilt, hinter denen er immer wieder Gründe suchen muss.

Wenn man diesen Machtspruch der Vernunft manchmal so darstellt, als komme hier bei Fichte das theoretische Erkennen und Forschen zu kurz neben den praktischen Bedürfnissen[1], so vergisst man, dass eine

---

[1] So z. B. P. Hensel, Ueber die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant. I.-D. Freiburg i. Br. 1885.

kritische Feststellung des Wesens und der Grenzen unseres Erkennens einerseits, der Beweis, dass auch jedes andere philosophische System auf praktische Interessen basiert ist, anderseits, die Voraussetzungen dieser Gedanken sind. Nur dann ist obiger Vorwurf berechtigt, wenn einmal der Nachweis geführt ist, dass über diese letzten Gründe unser theoretisches Erkennen — trotz Kant — etwas aussagen kann, dann dass es ein System gibt, das eine Weltanschauung auf rein theoretische Beweisführungen ohne praktische Interessen als Grundlagen aufbaut.

Ebensowenig ist der Vorwurf berechtigt, dass für Fichte von diesem Standpunkt aus das Setzen des Nicht-Ich durch das Ich ein völlig Unerklärbares, ein erkenntnistheoretischer Sündenfall, sein Idealismus also eine grundlose Proklamierung eines Solipsismus schlimmster Art sei[1]. In diesem nun verstandenen Wesen des Ich als eines praktischen, freien Wesens liegt vielmehr der ausreichende Grund zur Erklärung eines Nicht-Ich. Gewiss, zunächst muss es als der vollendete Skeptizismus, als eine Bestätigung der Gedanken Maimons erscheinen, wenn der Idealismus konstatiert, dass die letzte Ursache der Vorstellung das Ich sei, das man nun einmal nur so weit fassen und verstehen kann, als es formgebend wirkt, während das Letzte, die Ursache, dass es gerade so, in diesen Grenzen eingeschlossen, von diesen Anstössen bewegt ist, unerklärt bleibt. „Die Welt ist nichts weiter als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte[2] Ansicht unseres eigenen inneren Han-

[1] Vgl. Hensel a. a. O. S. 30ff.

[2] Das Feststellen und Darlegen dieser begreiflichen Vernunft-

delns, als blosser Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transzendentale Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm unheimlich wird" (F. V 184).

Aber dasselbe praktische Bedürfnis, das diesem Idealismus seine letzte, entscheidende Bestätigung gibt, erhebt ihn über diese unheimliche Unsicherheit, indem er zeigt, dass das praktische erkannte Wesen des Ich das Setzen eines Nicht-Ich für es zu einer Notwendigkeit macht. Gewiss, dies Setzen bleibt eine freie und deshalb theoretisch unbegreifliche Tat, aber das ist begreiflich, dass wenn das Ich das praktisch erkannte sittliche Wesen ist und wenn es das Absolute ist, dass es dann eine Welt sich schaffen müsste, in der es sich als sittliches Wesen betätigen kann. Ist das aber der Fall, muss das unsere Ueberzeugung sein, so gut wie die Absolutheit des Ich, dann verschwindet alle Unsicherheit und eine getroste Festigkeit erfüllt uns. Diese um der sittlichen Zwecke unseres Ich von diesem ausser sich gesetzte Welt muss doch wohl eine Stätte unseres sittlichen Handelns sein können, ja in ihr muss dieses schliesslich immer zu seinen wahren Zielen und seiner wahren Vollendung kommen können. Jene unbegreiflichen Schranken sind in letzter Linie ein Ausspruch unseres wahren Wesens an uns selbst, in dem uns ge-

---

gesetze, ihres Zusammenhanges mit dem Wesen des Ich und ihres Arbeitens ist eben die Aufgabe des theoretischen Teiles der Wissenschaftslehre, der unter Voraussetzung der Absolutheit des Ich aus diesem die Welt entstehen lässt.

sagt wird, was wir sollen und sind: „Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich, aber was verschlägt dir auch dies? — sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es gibt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdrängt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, dass sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künftige höhere Veredelung aufbewahre. — So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart" (F. V 184 f., vgl. Windelband II 202, 215, 217).

Das ist es, was Fichte wieder seinen Realismus nennt. Es ist der fröhliche Glaube, den der Idealismus dem Menschen gibt, dass er seine sittlichen Ziele innerhalb dieser Welt verwirklichen kann und erreichen muss, dass der Zweck dieser Welt es ist, dem zu dienen: Sie ist Mittel dazu, ob sie real oder Erscheinung ist, was tut dir und deinen Zwecken das? Fürs sittliche Han-

deln ist sie da und organisiert, das ist ihre Realität für den Menschen!

War es für Fichte früher ein Problem, wie das Naturgesetz draussen zum Mittel des Sittengesetzes drinnen gemacht werden könne[1], so ist das nun völlig verschwunden. Das Naturgesetz ist von vornherein als Mittel des Sittengesetzes in der Erscheinungswelt gesetzt. Ja so weit geht das nun, dass ein rechtes Verständnis der Aussenwelt neben dem rechten Verständnis unseres Selbst einen Massstab für unser sittliches Handeln abgeben kann. Je besser man den in einem Dinge ruhenden Endzweck versteht, desto besser versteht man ja die sittliche Absicht, um derentwillen das absolute Ich es gesetzt hat, das Sollen im Ich, dem es als Materiale entsprechen soll. Je mehr man dann dieses Ding seinem Endzweck entsprechend behandelt und benutzt, desto sittlicher handelt man, desto mehr erreicht man seinen eigenen sittlichen Zweck (F. IV 171 f.). Die wahre Sittlichkeit ist deshalb da, wo man jedes Nicht-Ich entsprechend seinem wahren Endzweck behandelt.

Wir sehen hier deutlich, wie Fichte von hier den Weg zur speziellen Ethik bahnt, besonders ergibt sich von hier der Gedanke einer edlen, weiten Weltklugheit. Aber auch tiefe Gedanken über das sittliche Gemeinschaftsleben der Menschen leiten sich hierher. Auch die Nicht-Iche, in denen einem doch etwas dem eigenen freien Wesen Entsprechendes sich spiegelt, sind ja ihrem wahren Endzwecke entsprechend zu behandeln, der uns eben in dieser ihrer Erscheinung als innerlich uns nahe stehende Wesen gegeben ist.

---

[1] Vgl. Kabitz, Kantstudien 1901, S. 168 ff.

Anderseits ist hier für Fichte das Interesse endgültig befriedigt, das ihn ursprünglich zum Deterministen machte. Die Welt ist ein festgeordnetes Ganze, fähig unserem Handeln zu dienen. Freilich wird nun durch diese Ordnung der Welt nicht mehr das Ich und sein Freiheitsbedürfnis erdrückt, sondern in eine gewaltige Höhe und Majestät hinaufgehoben, nicht mehr Glied und Knecht der Ordnung, der Kausalitätsreihe ist es, sondern Schöpfer der Welt, und diese mit ihren Ordnungen und Gesetzen dient seinen Zwecken[1].

4. Der Weg zum Verständnis des praktischen Idealismus.

Obwohl eigentlich im vorhergehenden schon implicite enthalten ist, was dieser Abschnitt bringt, wie eigentlich die ganze eine Seite des Systems dargestellt ist, so ist es doch zum Verständnis Fichtes wichtig, die Energie und Klarheit zu sehen, mit der er die Konsequenzen zieht.

Dass das Ich das Unbedingte ist, kann nicht erschlossen werden durch irgend einen theoretischen Beweis, sondern nur durch die Erkenntnis, dass man das sittliche Sein und Leben des Menschen ignorieren oder für eine Täuschung erklären muss, wenn man das Ich nicht als das Unbedingte anerkennen will. Das ist das Resultat des Vorhergehenden.

Doch durch diese Erkenntnis werden sich nur solche zum wirklichen Setzen des Ich als des Absoluten be-

[1] Das im vorhergehenden Geschilderte ist natürlich keine realistische Weltanschauung. Ob man es aber „halben Realismus“ nennen darf, wie Gühloff, Der transzendentale Idealismus Fichtes S. 21 f., tut, ist doch fraglich. Es ist in seiner Art ein vollwertiger, konsequenter Realismus für das ethische Individuum.

stimmen lassen, die gesonnen sind, an der Realität des Sittlichen unbedingt festzuhalten, den Geboten der Pflicht wirklich zu gehorchen, d. h. aber nur sittliche Menschen.

Damit ist gesagt, dass die Erkenntnis der für die Wissenschaftslehre grundlegenden Tatsachen keine beweisbare Erkenntnis ist, sondern eine von der Freiheit des Menschen, seiner sittlichen Stellung abhängige Annahme, zu der man niemand nötigen kann (F. I 499). Sie kann nur vollzogen werden durch „den festen Entschluss, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre, letzte Bestimmung seines Wesens zu halten, und nicht etwa durch Vernunftelei darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit. Nämlich, der Satz: ich bin frei, Freiheit ist das einzige, wahre Sein und der Grund alles andern Seins, ist ein ganz anderer als der: ich erscheine mir als frei. Der Glaube an die objektive Gültigkeit dieser Erscheinung sonach ist es, der aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes abzuleiten ist. Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt, und uns in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde [Determinismus], aber ich darf es nicht

für Schein halten; vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten. Durch die Art der Realität, die dann das erstere erhält, verlieren wir nichts für unsere wahre Bestimmung, sondern gewinnen vielmehr. Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muss von dem letzteren alle Philosophie ausgehen (F. IV 54, 1798). „Die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist Glaube; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube. — So musste es sein; denn die Moralität, so gewiss sie das ist, kann schlechterdings nur durch sich selbst, keineswegs etwa durch einen logischen Denkzwang konstituiert werden" (F. V 182, 1799, vgl. auch V 235f.).

So ist es der einzige Weg zum Verständnis des praktischen Idealismus, sich zu der ihm entsprechenden Höhe der sittlichen Ueberzeugung, Festigkeit und Freiheit zu erheben: „Erzeuge nur in dir die pflichtmässige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen, und während du uns andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon hienieden im ewigen Leben dich befinden. Darin haben sie abermals recht, dass die pflichtmässige Gesinnung sich nicht auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern dass umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmässige Gesinnung sich gründet" (F. V 210, 1799). D. h. doch: Werde ein sittlicher Charakter, so wirst du erkennen, verstehen, glauben lernen, dass die ganze Aussenwelt nur da ist, dir zu helfen, solch ein Charakter zu werden

und dich als solchen zu betätigen. Für die so erkannte Tatsache, dass die Aussenwelt Mittel des sittlichen Handelns und Werdens ist, wirst du dann auch nur die eine Erklärung haben, dass sie vom Ich gesetzt sei, damit es sich in seinem sittlichen Wesen betätigen könne. In jedem andern Fall wäre die Uebereinstimmung der Aussenwelt mit den inneren Zwecken des Ich, die du dann nicht aufgeben kannst, unerklärlich, ja unmöglich.

Ist nun diese Erhebung zu sittlicher Ueberzeugung Vorbedingung für das Verständnis des praktischen Idealismus, so ist leicht zu begreifen, warum so viele Menschen ihn nicht verstehen:

„Die Sphäre unserer Erkenntnis wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns da sein wird. Jene bleiben mit ihrem Verstande bei dem sinnlichen Sein stehen, weil ihr Herz durch dasselbe befriedigt wird; sie kennen nichts über dasselbe hinaus Liegendes, weil ihr Trieb nicht darüber hinausgeht. Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Spekulation. Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur konsequent ist, notwendig beieinander, ebenso wie Moralismus und Idealismus“ [1] (F. V

---

[1] Diese Stelle erschliesst das Verständnis für die unangenehmen Seiten der Polemik Fichtes. In seinen Gegnern bekämpft er zugleich — teils mit Recht, teils mit Unrecht — deren moralische Stellung und in ihr die dem Eudämonismus sehr nahe gekommene Moral seiner Zeit, bei der vieles bloss Herkommen, Sitte, Streberei, weniges kernig und selbständig war. Doch sollte man sich hüten, dafür so einfach den Rationalismus verantwortlich zu machen. Noch keine zur Herrschaft gekommene Schule hatte eine bessere Moral

217, 1799, vgl. auch I 432f., 1797). Es ist eine grosse Wahrheit in diesem Gedanken. Der Eudämonist, dem die äusseren Güter die entscheidenden, erstrebenswerten Lebenswerte sind, kann sich nicht zu dem Gedanken erheben, dass sie für das wahre Wesen der Welt gleichgültig, bedeutungslos seien. Der Moralische, dem das innere Werden das einzig Wichtige ist, kann alles andere denken, nur das nicht, dass die gleichgültigen äusseren Werte das Innere beherrschen könnten.

„Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses. Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses ist das für uns selbst. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Räsonnement nicht zu verlieren, sondern zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar all sein Denken leitet. Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit: und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewusstsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die

---

auf die Dauer. Durch die Ausdehnung obigen Prinzips auch auf die Gedanken, die gar nicht so einfach mit der Moral zusammenhingen, wurde Fichte so ungerecht.

Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenem. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Aussenwelt geworden. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, so lange er lediglich von sich und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst.“

„Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird, — und man wird dies nur dadurch, dass man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar. . . .“

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat[1]. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitel-

---

[1] Man vgl. Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen, besonders die schönen Ausführungen S. 44f., 47.

keit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben. . . .“

„Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzige wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muss man geboren sein, dazu erzogen werden und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden“ (F. I 433ff., 1797; vgl. auch K. Fischer VI 302f.).

Es beweist also nichts gegen die Wissenschaftslehre; dass so viele Menschen sie nicht begreifen, das ist notwendig so. Aber zugemutet muss jedem werden, sie zu begreifen, weil er sonst nicht auf der sittlichen Höhe steht, die er als Mensch einnehmen sollte: Die ihr zu Grunde liegende Denkart ist eben eine solche, von der behauptet werden muss, dass sie „zwar nicht notwendig bei jedem einzelnen in der Wirklichkeit sich finde, auch sich nicht andemonstrieren lasse, wohl aber einem jeden schlechterdings angemutet werden könne“, da sie „durch den Grundcharakter und die ursprüngliche Anlage der Menschheit überhaupt“ festgesetzt ist (F. V 202/03, 1799).

Die Zumutung nun, diese Denkart zu haben oder sich zu erringen, stellt die Wissenschaftslehre an alle. Sie beginnt also ihre Beweisführung mit einem praktischen Postulate, freilich in einem andern Sinne, als dies Wort bei Kant gemeint ist[1]. Bei Fichte ist das Postulat nichts aus der sittlichen Gesinnung Hervorgehendes, sondern die Forderung der sittlichen Gesinnung selbst, frei, selbständig zu sein. Erst wer diese Forderung erfüllt

[1] Fichte täuschte sich über den Unterschied lange Zeit.

hat, kann die Wissenschaftslehre verstehen. Deshalb ist auch die erste Aufgabe des Philosophen die Umgestaltung der sittlichen Denkart seiner Zeit. Hier tritt nun jener eigenartige Zug des deutschen Idealismus hervor, der ihn so stark und segensreich gemacht hat. Er ist nicht nur ein System, er ist eine tiefe, alles umfassende Weltanschauung und Weltbeurteilung, eine Religion, eine Geistesrichtung, die sofort mit der Welt des Tuns und Handelns in Beziehung steht und den freien Stolz selbständiger Charaktere hervorruft und pflegt, der für Deutschland so unendlich viel wert war in der Zeit des Zusammenbruchs. Das ist für Fichte eine heilige Aufgabe der Philosophie: „In Absicht der Religion ist ihr[1] einiger Zweck der, dem Menschen alle Stützen seiner Trägheit und alle Beschönigungsgründe seines Verderbens zu entreissen, alle Quellen seines falschen Trostes zu verstopfen, und weder seinem Verstande noch seinem Herzen irgend einen Standpunkt übrig zu lassen, als den der reinen Pflicht und des Glaubens an die übersinnliche Welt. Daher auch in ihrem theoretischen Teile die Behauptung der absoluten Idealität alles sinnlichen Seins gegen den Dogmatiker, dessen Kopf dem letzteren für sich bestehende Realität beimisst, weil sein Herz sich mit demselben begnügt. — Unsere Philosophie leugnet nicht alle Realität: sie leugnet nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in seine ganze Würde einzusetzen“ (F. V 223, 1799).

[1] Dem Zusammenhang nach ist die Schrift gemeint, aus der die Stelle genommen ist, die „Appellation an das Publikum“, dem Sinne nach die ganze Wissenschaftslehre.

Auch die Erziehung der Jugend muss nach diesen Gedanken umgestaltet werden (F. I 507, 1797).

So ist es eine gewaltige Wertschätzung des Menschen als eines freien, sittlichen Wesens, die die Grundlage für diese Weltanschauung bildet und aus der der Denker den Mut nimmt, all diese kühnen Gedanken zu denken und auszusprechen. Er muss ja das begründen, was ihm als das Höchste und Heiligste erscheint. Umgekehrt bringt dieses Denken in dem, der es fasst und zu seiner Weltanschauung macht, eine starke Ruhe, starken Mut und unerschütterliche Gewissheit über sein Schicksal und seine wahren Güter hervor; was draussen ist, was keine sittliche Kraft ist, fürchtet er nicht: Die Wissenschaftslehre „will alles, was ihr zu bewundern, zu begehren, zu fürchten pflegt, vor eurem Auge in Nichts verwandeln, indem sie auf ewig eure Brust der Verwunderung, der Begier, der Furcht verschliesst. Ihr sollt euch nur zum Bewusstsein eures reinen, sittlichen Charakters erheben; und ihr werdet, verspricht sie euch, ihr werdet finden, wer ihr selbst seid; und werdet finden, dass dieser Erdball mit allen den Herrlichkeiten, welcher zu bedürfen ihr in kindlicher Einfalt wähntet, dass diese Sonne und die tausendmaltausend Sonnen, die sie umgeben, dass alle die Erden, die ihr um jede der tausendmaltausend Sonnen ahnet, und die in keine Zahl zu fassenden Gegenstände alle, die ihr auf jedem dieser Weltkörper ahnet, wie ihr auf eurer Erde sie findet, dass dieses ganze unermessliche All, vor dessen blossem Gedanken eure sinnliche Seele bebt und in ihren Grundfesten erzittert — dass es nichts ist, als in sterbliche Augen ein matter Abglanz eures eigenen, in euch ver-

schlossenen und in alle Ewigkeiten hinaus zu entwickelnden ewigen Daseins. Ihr werdet, verspricht sie euch, bloss selbsttätiges Prinzip, und allein durch euer pflichtmässiges Handeln bestehend — den Genuss nicht entbehren, sondern verschmähen, alles, was da Ding ist, die Herrlichkeiten eurer Erde und jener tausendmaltausend Weltkörper und des ganzen unermesslichen All, vor dessen blossem Gedanken eure sinnliche Seele erbebt, tief unter eurer eigenen geistigen Natur finden, und die Liebe und die Berührung damit für Befleckung und Entweihung eures höheren Ranges halten. Ihr werdet, verspricht sie euch, kühn eure Unendlichkeit dem unermesslichen All, vor dessen blossem Gedanken eure sinnliche Seele erbebt, gegenüberstellen und sagen: wie könnte ich deine Macht fürchten, die sich nur gegen das richtet, was dir gleich ist, und nie bis zu mir reicht. Du bist wandelbar, nicht ich; alle deine Verwandlungen sind nur mein Schauspiel, und ich werde stets unversehrt über den Trümmern deiner Gestalten schweben. Dass die Kräfte schon jetzt in Wirksamkeit sind, welche die innere Sphäre meiner Tätigkeit, die ich meinen Leib nenne, zerstören sollen, befremdet mich nicht; dieser Leib gehört zu dir und ist vergänglich, wie alles, was zu dir gehört, aber dieser Leib ist nicht Ich. Ich selbst werde über seinen Trümmern schweben, und seine Auflösung wird mein Schauspiel sein. Dass die Kräfte schon in Wirksamkeit sind, welche meine äussere Sphäre, die erst jetzt angefangen hat, es in den nächsten Punkten zu werden; — welche euch, ihr leuchtenden Sonnen alle, und die tausendmaltausend Weltkörper, die euch umrollen, zerstören werden, kann mich

nicht befremden; ihr seid durch eure Geburt dem Tod geweiht. Aber wenn unter den Millionen Sonnen, die über meinem Haupte leuchten, die jüngst geborene ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch unversehrt und unverwandelt derselbe sein, der ich jetzt bin; und wenn aus euren Trümmern so viele Male neue Sonnensysteme werden zusammengeströmt sein, als eurer alle sind, ihr über meinem Haupte leuchtende Sonnen, und die jüngste unter allen ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch sein, unversehrt und unverwandelt, derselbe, der ich heute bin; werde noch wollen, was ich heute will, meine Pflicht; und die Folgen meines Tuns und Leidens werden noch sein, aufbehalten in der Seligkeit aller. Ihr sollt, verspricht sie euch, auch in eurem mütterlichen Lande, der übersinnlichen Welt und Gott gegenüber frei und aufgerichtet dastehen. Ihr seid nicht seine Sklaven, sondern freie Mitbürger seines Reichs. Dasselbe Gesetz, das euch verbindet, macht sein Sein aus, so wie es euern Willen ausmacht. Selbst ihm gegenüber seid ihr nicht bedürftig, denn ihr begehrt nichts, als was er ohne euer Begehr tut; selbst von ihm seid ihr nicht abhängig, denn ihr sondert euern Willen nicht ab von dem seinigen. ‚Ihr nehmt die Gottheit auf in euern Willen, und sie steigt für euch von ihrem Weltenthrone herab‘“ (F. V 236 ff., 1799).

Das ist Fichtes Idealismus, gewaltig und kühn in seiner edlen Unabhängigkeit des sittlichen Charakters von allem, auch dem Grössten draussen; aber erschreckend in seiner harten Einsamkeit, das Ich alles, das All die

Versinnlichung seines sittlichen Wesens, wirklich vorhanden doch nur das ewige Gesetz des sittlichen Wirkens. Das ist der Atheismus Fichtes. Das Ich mit seinen wahren, sittlichen Zielen ist das Ewige, siegt und bleibt. Der Glaube daran und das Arbeiten nach diesem Glauben, das ist Religion, Gottesglaube.

Gibt es nichts, kein berechtigtes Bedürfnis nach mehr? Es ist Schleiermacher wiederum, der diese Frage aufwirft und von Fichtes Prinzipien aus eine nicht schwächere, nicht weniger kühne und weniger sittlich tiefe, aber doch nicht so öde und erschreckende Weltanschauung begründet.

Doch Fichtes Gedanken über das Werden dieser Weltanschauung im menschlichen Geiste sind noch nicht erschöpft.

5. Die „unmittelbare Anschauung" innerhalb der vom ethischen Interesse getragenen Gedankenreihe Fichtes.

Wir sahen, nur der wird den Trieb in sich spüren, den Idealismus zu seiner Weltanschauung zu machen, der als sittlicher Mensch Verständnis für die sittlichen Werte hat, die durch ihn gesichert werden sollen. Auch nur der wird den Mut dazu haben, der diese Werte als so gross und wichtig empfindet, dass er ihnen zu lieb seine ganze Auffassung der Welt umgestaltet. Aber noch aus einem dritten Grunde ist es zum Verständnis des Idealismus notwendig, ein sittlicher Mensch zu sein. Nur wer sich selbst zu einem freien, sittlichen Wesen gemacht hat, wird begreifen können, von was eigentlich die Wissenschaftslehre redet, was das Unbedingte ist, das sie annimmt, dass sie nicht nur phantasiert. Er wird

es begreifen, weil er dann dies Unbedingte, dies freie, sittliche Wesen in sich selbst finden, betrachten, „anschauen“ kann. Wir sind zu einem der wichtigsten Begriffe Fichtes gekommen, der unmittelbaren Anschauung: „Dasjenige, wovon die Wissenschaftslehre ausgeht, lässt sich nicht begreifen, noch durch Begriffe mitteilen, sondern nur unmittelbar anschauen. Wer diese Anschauung nicht hat, für den bleibt die Wissenschaftslehre notwendig grundlos und lediglich formal; und mit ihm kann dieses System schlechterdings nichts anfangen“ (F. V 181 Anm., 1799).

Worin diese Anschauung besteht, wird folgendermassen beschrieben: „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst und durch mich selbst; sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von aussen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst“ (F. V 181, 1799).

„Dieses Bewusstsein einer höheren, über alle Sinnlichkeit erhabenen Bestimmung, eines absolut pflichtmässigen, eines notwendigen Zusammenhangs der Erfüllung des letzteren[1] mit der Würdigkeit und der allmählichen Erreichung der ersteren[2], welches jeder gebildete Mensch in sich finden wird, kann aus keiner Erfahrung hervorgehen; denn es erhebt uns ja über alle

[1] Nach dem im Zusammenhang Vorhergehenden: Des Zustandes der Befreiung unserer ganzen Natur vom Sinnlichen.

[2] Nach dem Zusammenhang: „Befreiung des Willens vom Sinnlichen“, die Grundbedingung der Freiheit des ganzen Zustandes von ihm ist (s. S. 32).

Erfahrung. Wir müssen es in unserem eigenen, von aller Erfahrung unabhängigen Wesen finden; wir müssen es unmittelbar dadurch wissen, dass wir von uns selbst wissen. Es ist so gewiss als unser eigenes Dasein, und von nichts abhängig als von diesem Dasein selbst" (F. V 205, 1799).

Dieses unmittelbare Bewusstsein unserer selbst haben wir aber nur, wenn irgendwie dies in uns liegende freie Wesen innerhalb unseres eigenen Bewusstseins zur Erscheinung kommt, d. h. wenn aus uns Handlungen hervorgehen, deren Ursprung wir nur in einer solchen Freiheit in uns suchen können. Solche Handlungen haben wir aber nur, wenn wir nach selbstgeschaffenen Zwecken, und zwar nach solchen, die von aller Sinnlichkeit unabhängig sind, handeln. Wer so handelt, der weiss damit unmittelbar, dass er frei ist, schaut sich dabei als freies Wesen an, kann sich gar nicht mehr empfinden als ein Wesen, das dies nicht hätte. Er hat praktisch erfahren, worauf sich der sittliche Idealismus gründet:

„In diesem Sinne wird man sich seiner Freiheit allerdings unmittelbar bewusst, durch die Tat, indem man selbsttätig aus dem Zustande des Schwankens sich losreisst, und einen bestimmten Zweck sich setzt, weil man ihn sich setzt, besonders wenn dieser Zweck gegen alle unsere Neigungen läuft, und dennoch um der Pflicht willen gewählt wird. Aber es gehört Energie des Willens und Innigkeit der Anschauung zu diesem Bewusstsein. Es gibt Individuen, die in der Tat nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stossen und treiben lassen; die eben deswegen auch kein eigentliches Bewusstsein haben, da sie ihre Vor-

stellungen nie selbsttätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern bloss einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunklen Gang der Ideenassoziation. Mit ihnen wird nicht gesprochen, wenn vom Bewusstsein der Freiheit gesprochen wird" (F. IV 137, 1798).

Auch sonst wird dies deutlich ausgesprochen, dass die durch das Sinnliche von aussen bestimmten Menschen nicht diese Anschauung, „nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewusstsein" haben. „Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen" (F. I 433).

Wer jedoch nach eigenen, von innen her erzeugten Zwecken handelt, selbständig und frei ist, dem entsteht in diesen Zwecken von innen her ein Bild seiner selbst. Das ist die ethische Selbstanschauung, die die Voraussetzung des Glaubens an das eigene, freie Ich oder vielmehr eigentlich dieser Glaube selbst ist. Ethische Selbstanschauung entdeckt dies Ich in sich, und diese Entdeckung ist zugleich ein Handeln durch Freiheit, ein unbedingtes Motiv für späteres freies Handeln und das Entstehen einer neuen, auf diese Entdeckung gegründeten Weltanschauung und Weltbeurteilung. Das alles lässt sich nicht voneinander scheiden. Wer die im vorhergehenden Abschnitte[1] angeführten Stellen noch einmal prüft, wird finden, wie bei ihnen allen diese ethische Selbstanschauung im Hintergrunde steht, als das, was dem Menschen der Ansporn ist, sich sittlich im Sinne des Idealismus zu beurteilen und was notwendig mit

[1] S. 39 ff.

dem, dem Idealismus entsprechenden Handeln in ihm entsteht.

Es ist ein freies, nach nicht sinnlichen Motiven handelndes Wesen, das die Selbstanschauung im Ich konstatiert. Damit konstatiert sie ein aus dem Ich frei hervorbrechendes Zwecksetzen, Beherrschen des Handelns von innen heraus, nach Motiven, für die es von aussen keinen Grund und Anlass hat. Es ist der kategorische Imperativ Kants, der hier bei Fichte in etwas veränderter Gewandung auftritt. Er äussert sich dann im Handeln als feste, bewusste Norm von innen, als Sittengesetz, dessen Vorhandensein also der letzte starke Beweis unserer Freiheit für und vor uns selbst ist: „In dem Bewusstsein dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstsein ist, ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als selbsttätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewusstsein, das ausserdem nur das Bewusstsein einer Folge meiner Vorstellungen sein würde“ (F. I 466, 1797).

Das Bewusstsein wäre nur ein Strom von Vorstellungen, wenn nicht dies zweite hinzukäme, dies Bestimmen nach eigenen, nicht sinnlichen, sondern geistigen,

sittlichen Motiven. Aus dem Vorhandensein dieser bildet sich das Bewusstsein des Ich. Auch hier hat, wie wir sehen werden, Schleiermacher vertiefend angeknüpft.

Doch tritt gerade auch hier die eigentümliche ethische Kraft dieses Gedankens zu Tage. Schliesslich hängt das ganze vorausgesetzte Selbstbewusstsein, die ganze Weltanschauung an der Tatsache, dass der Mensch sich so selbst bestimmt. Wer das nicht tut, wer sich von der Sinnenwelt beherrschen lässt, der wird diese Weltanschauung nicht festhalten können, an die Würde, die sie ihm zuschreibt, nicht glauben können, sich selbst und den Standpunkt, den er einnehmen sollte, verlieren.

Hat er aber einmal diese Selbstanschauung gehabt, weiss und fühlt er also, dass er bestimmt ist, auf dieser Höhe der Freiheit zu stehen, so ist das Herabsinken davon unausweichlich verbunden mit dem Gefühl der Selbstverachtung, das wieder ein Sporn ist, der Höhe zuzustreben. Die Selbstanschauung wird ihm zum Gewissen. Indem die Wissenschaftslehre auf die Würde des Menschen die Aufmerksamkeit lenkt, die sittliche Selbstanschauung als Grundlage und Erkenntnis des wahren Wesens und Ziels bei den Menschen in den Vordergrund rückt, macht sie sie notwendig diesem Gefühl der Selbstverachtung zugänglicher und gibt ihnen einen kraftvollen Antrieb zum sittlichen Streben. Das ist nicht nur Theorie. Es ist die historische Bedeutung dieser Gedanken, dass sie das für viele geleistet haben.

Umgekehrt: dass in dem Menschen tatsächlich dieses Gefühl der Selbstverachtung vorhanden ist, dass er sich nach dem Bewusstsein seiner innerlichen Freiheit tat-

sächlich richtet und dies ihm zum Gewissen wird, ist eine Bestätigung des praktischen Idealismus. Ist, wie er behauptet, das Ich dieses freie Wesen, ist also sein Ziel Handeln in dieser sittlichen Freiheit, so muss ein Trieb durch das ganze Wesen des Menschen gehen, das zu verwirklichen. — Fichte nennt ihn den reinen Trieb. Wird er nicht gestillt, so muss nicht ein irgendwie äusserlich bedingtes, sondern ein von innen quellendes, dort im verletzten Ich seine Ursache habendes Schmerzgefühl da sein, das beweist, dass dort, nicht draussen, eine Grösse um das Ihre gebracht worden ist. So ist es nun in der Wirklichkeit in jedem Menschen, in den Vorgängen, die man unter dem Namen „Gewissen“ zusammenfasst:

„In Beziehung auf den reinen Trieb ist die Lust und der Grund der Lust nicht etwas Fremdes, sondern etwas von meiner Freiheit Abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel, wie ich das erste[1] nicht erwarten konnte. Sie führt mich sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich. Sie ist Zufriedenheit, dergleichen zur Sinnenlust sich nie gesellt: weniger rauschend, aber inniger; zugleich erteilt sie neuen Mut und neue Stärke. Das Gegenteil davon ist, eben darum, weil es von unserer Freiheit abhing, Verdruss, innerlicher Vorwurf (dergleichen zum sinnlichen Schmerze, bloss als solchem, sich nie gesellt), verknüpft mit Selbstverachtung. Das Gefühl, uns selbst verachten zu müssen, würde unleidlich sein, wenn nicht

[1] Die äussere Lust, die nicht aus dem selbstangeschauten Innern entspringt, sondern durch Fremdartiges, also nicht Vorauszusehendes, bedingt ist.

die fortdauernde Anforderung des Gesetzes an uns uns wieder erhöbe; wenn nicht diese Forderung, da sie aus uns selbst hervorkommt, uns wieder Mut und Achtung, für unsern höheren Charakter wenigstens, einflösste; wenn nicht der Verdruss selbst durch die Empfindung, dass wir seiner doch noch fähig sind, gemildert würde.

Das beschriebene Gefühlsvermögen, welches sehr wohl das obere heissen könnte, heisst das Gewissen. Es gibt eine Ruhe oder Unruhe des Gewissens, Vorwürfe des Gewissens, einen Frieden desselben, keineswegs aber eine Lust des Gewissens. Die Benennung Gewissen ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewusstsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewusstsein ist, das Bewusstsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit“ (F. IV 146 f., 1798).

Das Gewissen ist also gewissermassen eine Selbstbezeugung unseres wahren Ich, eine Manifestation desselben für seine Zwecke, als Zustimmung, Zufriedenheit, Anerkennung, wenn sie befriedigt sind, als Schmerz, Tadel, empörte Selbstverachtung, wenn im empirischen Dasein der Mensch von seinem wahren Ich abgefallen ist. In beiden Fällen ist diese merkwürdige Erscheinung ein deutlicher Beweis, was der Mensch als Wahrheit in sich empfindet, und ein Reflex dessen, was er als wahres Wesen in sich anschaut, klarer und stärker, wenn er diese Anschauung klar und stark hat, schwächer und trüber, wenn diese schwach ist. So ist gerade starker Schmerz des Gewissens doch auch wieder etwas Erhebendes, das Bewusstsein, dass wir noch die freie, erhebende, sich gegen die Knechtschaft wehrende Kraft in uns haben.

Wir sahen oben (S. 37f.), dass diesem praktischen Idealismus Fichtes ein praktischer Realismus entspricht. Ist das Ich solch ein tätiges Wesen, so muss es eben eine Welt als Gegenstand seines Tuns haben, sich schaffen, muss Widerstände setzen, im Kampf mit denen sein eigenes freies Wesen für es selbst bewusst heraustritt, zur Selbstanschauung wird, und dann zur bewusst bestimmenden Macht.

Diese Widerstände, obwohl selbst gesetzt, dürfen natürlich nicht blosse Scheinwiderstände sein. Sie sind tatsächlich Schein, sobald das Ich nur nach seinen wahren sittlichen Zwecken handelt, die erreicht es, davor muss alles weichen. Sie sind mehr als Schein, sobald das Ich von sich aus nachgibt, nicht seine volle ethische Kraft übt, sondern sich schrecken lässt. Sie sind auch dann mehr als Schein, wenn es den Endzweck, zu dem gerade dieses Ding gesetzt ist, nicht erkennt und es zu andern Zwecken benutzen will, als die sind, um derenwillen es gesetzt ist.

Dann werden diese Dinge sogar so stark, dass sie herrschen und das Ich beherrscht wird. Auf die Dauer ist das natürlich unmöglich. Aber es ist einmal bei allen möglich, die ihr wahres Wesen noch nicht erkannt haben und sich noch fürchten vor dem Handeln nur nach den inneren Zielen, die noch vom Aeusseren Motive nehmen. Es ist ausserdem möglich gegenüber jedem Ding, dessen Endzweck wir noch nicht verstanden haben, das wir deshalb noch nicht im Dienste unseres wahren Wesens benutzen können, deshalb der Trieb zur weiteren Ausbreitung unseres Sachverständnisses.

Diese Tatsache nun, dass wir von den Dingen bis zu einem gewissen Grade beherrscht werden, stärkt unsern

Glauben an ihre Realität im metaphysischen Sinne, an ihre Absolutheit. Dieser Glaube wird schwächer und schwächer, je mehr wir unsere innere Freiheit von ihnen erkennen und sie als Mittel freier Betätigung benutzen lernen. Er würde völlig zerstört sein bei dem, der alle Dinge als Mittel seiner Freiheit erkannt hätte und benutzen könnte. Das aber wird nie eintreten, denn das Wesen des Ich ist sittliche Tätigkeit. Hätte es keinen Widerstand mehr, so wäre es tot. Sobald also ein Ding überwunden ist, zum Mittel gemacht ist, muss es sich ein anderes setzen, das es überwindet, und so, ewig siegreich, doch immer wieder auf neue Schranken stossen, sie überwinden, darin sein Bewusstsein, frei zu sein, immer wieder betätigen und immer wieder in freiem Handeln erzeugen.

Das wahre volle Hervortreten dieses freien Ich ist ein im Unendlichen liegendes Ideal, das Ich als Idee, nie verwirklicht und doch wirklich in diesem ewigen Kampf, wo das Ich als freie, siegreiche Grösse immer dasteht und sich als solche erfasst.

6. Individuelles und absolutes Ich. Das Ich als Idee.

Der Schwerpunkt der bisher betrachteten Gedanken Fichtes liegt darin, dass jeder sittliche Mann genötigt ist, etwas in ihm Vorhandenes als Ziel und Zweck der ganzen Welt zu setzen und als die weltbeherrschende Macht zu fassen, zu glauben.

Dieser Glaube verlangt einerseits, dass die Welt in ihrem ganzen Zusammenhang nach eisernen Gesetzen geordnet und zusammengeschmiedet sei, so dass ein Handeln nach Zwecken unter Benutzung ihrer Gesetze wirk-

lich etwas in ihr erreichen kann, durch sie hindurchgehen kann, nicht ein Schlag ins Wasser ist, der keine Folgen hat.

Zugleich aber verlangt dieser Glaube, dass das Ich dieser Gesetzmässigkeit entnommen sei, nicht getrieben werde, sondern aus sich handle. Vollzieht der Mensch diese Forderung wirklich, so hat er an einem Punkte etwas, was nun auch die Philosophie als Welterklärung braucht, ein Unbedingtes. Nun kommt hinzu, dass er in praktischem, freiem Handeln diese Unbedingtheit erproben, in seinem eigenen Bewusstsein eine Anschauung davon haben kann. Zugleich beweist der Kritizismus, dass tatsächlich die Aussenwelt ihrer Form nach aus diesem Ich hervorgeht, nur ihrer Materie nach ein Rätsel bleibt. Das aber löst der praktische Idealismus, indem er nachweist, dass dies angeschaute freie Ich solch einen Widerstand um seiner ethischen Bedürfnisse willen setzen muss, und zugleich, dass es dies Setzen des Widerstandes vor allem Bewusstsein tun muss, so dass die Forderung, sich dieses Hervortretens des Widerstandes aus dem Ich bewusst zu werden, töricht ist, während der Glaube, dass in ihm eine fremde, bestimmende Macht uns entgegentritt, die Sittlichkeit gefährdet und pflichtgemäss abgelehnt werden muss.

Der erste Beweis geht davon aus, dass ein sittliches, freies Wesen frei und sittlich nur ist, wenn es handeln kann. Handeln kann es nur, wenn es Widerstand hat; da Widerstand nicht da ist, muss es ihn schaffen, damit es sittlich sein kann. Ein sittliches Wesen kann nur existieren, wenn es sich eine Welt des Handelns schafft, setzt.

Nun wenn diese Welt geschaffen ist, trifft das Ich überall auf einen Widerstand, Ruhendes, und es merkt auf einmal, dass es das nicht ist, es scheidet sich davon, indem es seiner lebendigen, freien Tätigkeit als des Ich, des Ruhenden als des Nicht-Ich bewusst wird.

„Die Aufgabe war, zu zeigen, wie das Selbstbewusstsein möglich sei. Wir haben darauf geantwortet: Das Selbstbewusstsein ist möglich, wenn das vernünftige Wesen in einem und demselben ungeteilten Momente sich eine Wirksamkeit zuschreiben und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann“ (F. III 30, 1796). Nur durch dieses Entgegensetzen kommt es ja dazu, sich selbst etwas zuzuschreiben, ein Bild von sich zu entwerfen.

„Nur das absolut Selbsttätige oder Praktische wird als subjektiv, als dem Ich zugehörig, gesetzt, und durch die Beschränkung desselben ist das Ich selbst beschränkt. Was ausserhalb dieser Sphäre liegt, wird eben dadurch, dass es ausser ihr liegt, gesetzt als nicht durch die Tätigkeit des Ich hervorgebracht, noch durch sie hervorzubringen; es wird sonach aus der Sphäre des Ich und dieses aus seiner Sphäre ausgeschlossen; es entsteht ein System der Objekte, d. i. eine Welt, die unabhängig vom Ich, nämlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, da ist, und von welcher unabhängig das Ich, abermals das praktische, seine Zwecke bestimmende, gleichfalls da ist, die mithin ausser einander da sind, und jedes eine besondere Existenz haben“ (F. III 23ff., vgl. überhaupt 23ff., 30ff., 34f., 1796).

Selbstbewusstsein und Bewusstsein können eben nur entstehen, wenn der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich schon da ist. Man kann also nicht voraussetzen, das

Entstehen dieses Gegensatzes in ihnen gegeben zu finden. Ausserdem setzt das Ich um seiner sittlichen Zwecke willen einen Widerstand, einen Gegenstand seines Handelns, etwas, das vom empirischen Ich, dann als „Aufforderung zum Handeln“ (F. III 33, 211/12) begriffen werden soll, das wäre ein Ding nicht, wenn sein Ursprung aus dem Ich im Bewusstsein gegeben wäre. Da er nicht gegeben ist, fühlt das freie Ich die Nötigung, seine Freiheit an diesem Hindernden zu betätigen und gegen es zu behaupten, und handelt.

So ist also klar, dass und warum unser empirisches Bewusstsein geteilt ist: „Der transzendentale Philosoph muss annehmen, dass alles, was sei, nur für ein Ich, und was für ein Ich sein soll, nur durch das Ich sein könne. Der gemeine Menschenverstand gibt im Gegenteil beiden eine unabhängige Existenz und behauptet, dass die Welt immer sein würde, wenn auch er nicht wäre. Der letztere hat nicht Rücksicht auf die Behauptung des ersteren zu nehmen, und kann es nicht, denn er steht auf einem niederen Gesichtspunkte; der erstere aber muss auf den letzteren allerdings sehen, und seine Behauptung ist so lange unbestimmt und eben darum zum Teil unrichtig, bis er gezeigt hat, wie gerade nur aus seiner Behauptung das letztere notwendig folge und nur durch ihre Voraussetzung sich erklären lasse. Die Philosophie muss unsere Ueberzeugung von dem Dasein einer Welt ausser uns deduzieren“ (F. III 24, 1796).

Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Welt ausser uns hat der praktische Idealismus aus dem sittlichen Wesen des Ich deduziert. Wie nun diese Welt, nachdem der Anstoss auf das Ich einmal gesetzt ist, im einzelnen

im Bewusstsein entsteht, dies zu zeigen, ist, wie oben schon ausgeführt[1], Sache des theoretischen Teiles der Wissenschaftslehre und kann hier im einzelnen nicht ausgeführt werden.

Das freie, absolute Ich umgrenzt sich also gewissermassen selbst, indem es sich eine Welt des Handelns schafft, und bringt dadurch ein bewusstes, handelndes Ich hervor, ein Individuum, das von andern geschieden ist, mit andern eine Welt bildet, die der Schauplatz seines Handelns ist, ihn sogar beherrschen kann, ja beherrscht, denn auf jeden Fall treibt und nötigt sie zum Handeln, das ist ja ihr Zweck, deshalb ist Bedrohung der Tätigkeit mit Schmerz verbunden, der eben aufstachelt (F. III 211/12).

Dieses bewusste, individuelle Ich, das nach seiner eigenen Erkenntnis abhängig ist, ist also zu scheiden von dem absoluten, freien, die Welt bedingenden Ich, das nicht abhängig, diese Abhängigkeit gesetzt hat, um handeln zu können.

Doch das absolute Ich ist im individuellen vorhanden als dieser Trieb zum Handeln, als das Setzen eigener, sittlicher Zwecke und Nötigung sie gegen den Zwang der Aussenwelt zu behaupten, als „reiner Trieb“, als Bewusstsein, dass alle Abhängigkeit von den Aussendingen die wahre Würde des Ich zerstört.

In diesem „reinen Trieb“ wird das Ich einerseits seines wahren, freien Wesens inne, und indem es sich nur nach ihm bestimmt, ihn als die Wahrheit versteht, versteht es das Wesen der Welt. Anderseits äussert

---

[1] S. 24 ff.

sich in der Abhängigkeit des empirischen Ich dieser Trieb als das Bewusstsein einer Pflicht, eines Zieles, das moralisch erreicht werden muss. Er macht dem individuellen Ich klar, dass sein Zweck die Verwirklichung dieser vom reinen Trieb erstrebten Freiheit ist. Diesen Zweck kann es nur erfüllen, indem es alle Abhängigkeit von der Aussenwelt überwindet, nur noch diesen inneren Motiven nachgibt, also dem Befehle des absoluten Ich (dem kategorischen Imperativ) folgt und alle seine sittlichen Zwecke und Bedürfnisse in Wirklichkeit umsetzt, d. h. allbeherrschendes absolutes Ich zu werden strebt. Was also vor dem Bewusstsein hergehend dieses bedingt, erscheint im Bewusstsein als Ideal des Strebens, als Idee eines absoluten Ich, die erreicht werden soll, empirisch nie erreicht wird, tatsächlich aber erreicht ist, da dies allem zu Grunde liegt.

Denn: nicht nur im Handelnden, auch in der Aussenwelt, im „Behandelten“, konstatiert diese Weltanschauung „Ich“. Diese Welt ist zum Werkzeug des Ich geeignet, weil es sie dazu gestaltet hat. Deshalb ist die Verwirklichung der Idee des Ich gar nicht aufzuhalten durch das Nicht-Ich, ihr zu dienen ist es ja gesetzt. Unaufhaltsam schreitet der Geist seinem Ziele, der Freiheit zu.

Nur das hindert das Erreichen dieses Zieles, dass das Ich, um frei handeln zu können, sich immer wieder Hindernisse entgegenstellen muss, frei ist es, die Hindernisse überwindet es in jedem Augenblick, nur schafft es immer neue, um sie wieder überwinden zu können.

Ist nun aber auch im Nicht-Ich Ich, so folgt, dass das Wesen des Ich aus dem bewussten Ich allein gar

nicht begriffen werden kann. Wir sahen ja schon, dass die richtig verstandenen Endzwecke der Dinge auch Massstäbe des Handelns sein müssen und können. Das Ich ist in ihnen und treibt das empirische Ich durch sie seinen Zwecken zu. So ist das absolute Ich etwas, was im bewussten Ich immer nur in den Momenten des Handelns heraustritt, wo dies bewusste Ich seiner Freiheit inne wird. Es kann also nur bewusst werden, wenn auch ein Behandeltes da ist. Ebenso aber wird man sich des Ich in seiner Absolutheit bewusst, wenn die Aussenwelt zum Freihandeln treibt, dann zeigt sich daran, dass es Ich ist, was an uns herantritt, und schliesslich, wenn sie nun unsern Zwecken nachgibt und sich als geeignetes Werkzeug erweist.

„Sich selbst in dieser Identität des Handelns und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der Identität beider ergreifen und gleichsam auf der Tat überraschen, heisst das reine Ich begreifen und sich des Gesichtspunktes aller transzendentalen Philosophie bemächtigen. Dieses Talent scheint manchen ganz und gar versagt zu sein. Wer beides nur einzeln und abgesondert ansehen kann, und auch, wenn er sich Mühe gibt, den angezeigten Gedanken zu fassen, immer nur so, wie es sich trifft, entweder das Tätige oder das Objekt der Tätigkeit ergreift, erhält durch beide in ihrer Absonderung ganz widersprechende Resultate, die nur scheinbar vereinigt werden können, weil sie es nicht gleich von Anfang an waren“ (F. III 23, 1796), d. h. doch: man muss beachten, wie die in uns vorhandenen sittlichen Zwecke in der Aussenwelt Anreiz, Gelegenheit und Möglichkeit der Verwirklichung schon vorfinden,

wie diese Aussenwelt zu ihrer Aufnahme schon vorbereitet ist, dass im Handeln auf einmal das Ich mit seinem Zweck und die Aussenwelt gar nichts Verschiedenes mehr sind, sondern eins, der Inhalt des einen, der Zweck, wird und ist auf einmal Inhalt des andern (als Bewirktes). Damit ist das Rätsel gelöst, wie Zwecke des Ich Wirkung in der Aussenwelt haben, ein Idealgrund zum Realgrund werden kann[1]. Es gehen tatsächlich nur Veränderungen des Ich selbst vor sich. Dasselbe absolute Ich, dessen Zwecke die Zwecke des bewussten Ich hervorrufen, setzt die Veränderungen (F. IV 72 ff.).

Ebenso ist erklärt, warum bestimmte Zweckgedanken ohnmächtig, erfolglos bleiben. Sie stimmen nicht mit den Zwecken des absoluten Ich überein, durch die allein die Aussenwelt bestimmt und verändert wird:

„Der Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen mit unserem Willen ist der Zusammenhang unseres Wollens mit unserer Natur[2]. Wir können dasjenige, wozu unsere Natur uns treibt, und können nicht, wozu sie uns nicht treibt, sondern wozu wir uns mit regelloser Freiheit der Einbildungskraft entschliessen. — Auch ist wohl zu bemerken, dass hier die Möglichkeit, dem Sittengesetze Genüge zu tun, nicht durch ein fremdes, ausser ihm liegendes Prinzip (heteronomisch), sondern durch das Sittengesetz selbst (autonomisch) sich bestimmt finde“ (F. IV 74).

---

[1] Das ist im letzten Grunde die Frage: Wie ist Handeln des Ich möglich? Das Gegenteil zu der Frage, von der der Kritizismus ausgeht: Wie ist das Entstehen des Bewusstseins möglich? Wie kann ein Realgrund ein Idealgrund werden?

[2] „Natur“ hier für „das absolute Ich“, als unser wahres Wesen.

So sehen wir, wie dem Ich notwendig ist die ewige Scheidung zwischen bewusstem Ich und einer Aussenwelt, mit der es zu kämpfen hat, die es aber überwindet, nach seinen Zwecken gestaltet, und so schreitet es vorwärts seinem Ziele zu, frei, ungehemmt, weil es und alles um es doch um dieser Freiheit willen nur existiert.

So ist und bleibt das stolze Ergebnis der Wissenschaftslehre:

„Ich muss schlechthin den Zweck der Moralität mir vorsetzen, seine Ausführung ist möglich, sie ist durch mich[1] möglich, heisst, zufolge der blossen Analyse: jede der Handlungen, die ich vollbringen soll, und meine Zustände, die jene Handlungen bedingen, verhalten sich wie Mittel zu dem mir vorgesetzten Zwecke. Meine ganze Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, die Sinnenwelt, als unser gemeinschaftlicher Schauplatz, erhalten nun eine Beziehung auf Moralität; und es tritt eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die Sinnenwelt mit allen ihren immanenten Gesetzen nur die ruhende Grundlage ist. Jene Welt geht ihren Gang ruhig fort, nach ihren ewigen Gesetzen, um der Freiheit eine Sphäre zu bilden; aber sie hat nicht den mindesten Einfluss auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, nicht die geringste Gewalt über das freie Wesen. Selbständig und unabhängig schwebt dieses über aller Natur. Dass der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden; aber es wird dadurch auch ganz sicher erreicht, zufolge eines höheren Gesetzes. Rechttun ist möglich, und jede Lage ist durch

[1] Das individuelle Ich.

jenes höhere Gesetz darauf berechnet; die sittliche Tat gelingt, zufolge derselben Einrichtung, unfehlbar, und die unsittliche misslingt unfehlbar. Die ganze Welt hat für uns eine völlig veränderte Ansicht erhalten“ (F. V 184, 1799).

So gilt es für den sittlichen Menschen, seine Würde, sein Wesen und seine Ziele: „Hindert, vereitelt seine Pläne! — Aufhalten könnt ihr sie: aber was sind tausend und abermals tausend Jahre in dem Jahrbuche der Menschheit? — was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen. Er dauert fort, und er wirkt fort, und was euch Verschwinden scheint, ist bloss eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist seine Reife für ein höheres Leben. Die Farben seiner Pläne und die äusseren Gestalten derselben können ihm verschwinden; sein Plan bleibt derselbe; und in jedem Momente seiner Existenz reisst er etwas Neues ausser sich in seinen Kreis mit fort, und er wird fortfahren an sich zu reissen, bis er alles in denselben verschlinge: bis alle Materie das Gepräge seiner Einwirkung trage und alle Geister mit seinem Geiste Einen Geist ausmachen.

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: Ich bin Mensch. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät!“ (F. I 415, 1794.)

Das ist die wunderbare Wertschätzung, die der Idealismus dem Menschen gibt, oder vielmehr, die auch wieder nach ihm der Mensch sich zuschreiben muss, die der empirische Ausdruck eines doch etwas andern Verhältnisses in seinem Bewusstsein ist. Das Individuum hat notwendigerweise ein bestimmtes Weltbild, eine be-

stimmte Religion, die der Wahrheit entspricht und sie doch nicht ist. Darüber im folgenden.

7. Das dem sittlichen Individuum notwendige Weltbild und der Idealismus. Religion und Philosophie[1].

Es ist das Bewusstsein einer hohen, heiligen Würde, der Fähigkeit und Verpflichtung zu sittlicher Selbständigkeit und Freiheit, in dem sich das Wesen des absoluten Ich im individuellen ausdrückt, ihm das Gefühl ewiger Kraft, der Erhabenheit über die Sinnenwelt und Vergänglichkeit gibt und ihm das Ziel vorhält, starke, sittlich vollendete Persönlichkeit, Charakter zu werden. Dieses Gefühl seiner Würde ist im vorhergehenden geschildert. Zugleich aber gibt ihm dieses Bewusstsein Ziele, sittliche Aufgaben, die er in der Aussenwelt zu verfolgen hat, mit denen er in dieser Welt steht, ihrer bedarf und doch über sie erhaben ist. Dieses doppelte Bewusstsein von Erhabenheit und Wollen, in der Welt zu arbeiten, spricht folgende Stelle aus:

„Brecht die Hütte von Leimen, in der er wohnt! Er ist seinem Dasein nach schlechthin unabhängig von allem, was ausser ihm ist; er ist schlechthin durch sich selbst; und er hat schon in der Hütte von Leimen das Gefühl dieser Existenz, in den Momenten seiner Erhebung, wenn Zeit und Raum und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden; wenn sein Geist sich gewaltsam von seinem Körper losreisst, — und dann wieder freiwillig zur Verfolgung der Zwecke, die er durch ihn noch erst ausführen möchte, in denselben zurückkehrt. —

[1] Zum folgenden vgl. auch K. Fischer VI 510 ff., Windelband II 218 f., 225.

Trennt die zwei letzten nachbarlichen Stäubchen, die ihn jetzt umgeben; er wird noch sein und er wird sein, weil er es wollen wird. Er ist ewig durch sich selbst und aus eigener Kraft“ (F. I 414, 1799).

Wir sehen, wie stark sich dieses Doppelbewusstsein ausdrückt, unabhängig von der Welt zu sein und doch Zwecke in ihr zu haben. Unabhängig, weil absolutes Ich, Zwecke in ihr, weil dies selbe absolute Ich diese hineingelegt hat, um uns zur Betätigung anzuspornen.

So macht sich hier das Vorhandensein des absoluten Ich im Individuum geltend, als ein Ziel, das wir doch wieder nur als ein Ziel unserer persönlichen, individuellen Existenz, als persönliche Freiheit, persönliche Charakterbildung vorstellen können, innerhalb der Welt unseres Handelns[1]. Ebenso macht sich das absolute Ich geltend im Charakter der Aussenwelt, Mittel und Aufforderung zum Handeln für das empirische Ich zu sein.

Schliesslich aber tritt in dieser Aussenwelt dies absolute Ich an uns heran in andern individuellen Ichen, besser sagt man bei Fichte immer in Individuen.

Aber gibt es Individuen bei Fichte? Ohne Zweifel gibt sie es in dieser empirischen Welt, die unsere einige Realität ist. Ja wir können nachweisen, warum das absolute Ich solche andere Individuen uns gegenüberstellen muss, wenn es wirklich ein sittliches, tätig sein wollendes

---

[1] Um dieses Persönlichen willen und wegen dieser Gebundenheit an die Welt des Handelns ist es so bedenklich, diese „Idee des Ich“, die im empirischen Bewusstsein als Zielgedanke besteht, mit dem absoluten Ich zu verwechseln, wie es oft geschicht. Vgl. z. B. Hensel, Ueber die Beziehung des reinen Ich zur Einheit der Apperzeption bei Kant S. 38f. u. a. Focke, Der Kausalitätsbegriff bei Fichte. I.-D. 1879, S. 22, 24, 46.

Ich ist. Nach mehr zu fragen ist Unsinn. Eine andere Realität der Individuen ausser uns als die „für uns“ und als ihre Bedingtheit im Handeln des reinen Ich, gibt es nicht.

Doch warum setzt sie das reine Ich „für uns“?

Wir sahen, warum es Objekte setzt: Wir müssen eine Welt unseres Handelns haben, für die wir uns Zwecke setzen, diese ausführen und so unserer freien Tätigkeit bewusst werden können. Solche eigene Zwecke kann das Ich nur setzen, wenn es Hemmungen draussen fühlt, die es überwinden will. Dieses Wollen ist dann ein Zweckgedanke, der nur möglich war, indem es ein Objekt als etwas Entgegengesetztes empfand. Das Bilden eigener Zwecke und das daraus dann hervorgehende Bewusstsein eigener Wirksamkeit und eigener Zwecke ist also gar nicht möglich ohne Erkenntnis von Objekten: „Nun aber kann ein vernünftiges Wesen gar keinen Begriff seiner Wirksamkeit fassen, ohne dass es eine Erkenntnis von dem Objekte dieser Wirksamkeit habe. Denn es kann sich nicht zu einer Tätigkeit — es versteht sich mit dem Bewusstsein dieser Selbstbestimmung, denn nur dadurch wird es eine freie Tätigkeit[1] — bestimmen, es habe denn diese Tätigkeit gesetzt, als gehemmt; aber das, was es setzt, wenn es eine bestimmte Tätigkeit setzt, als gehemmt, ist ein Objekt ausser ihm. Darum kann — im Vorbeigehen sei es gesagt — der Natur, wenn man ihr auch Intelligenz und Freiheit zugestehen wollte, doch nicht das Vermögen zugestanden werden, einen

[1] Es muss den Zweck als selbst gesetzt empfinden. Das kann es nur, wenn er ihm in seinem empirischen Bewusstsein, d. h. aber in Wechselwirkung mit der Aussenwelt, entstanden ist.

Zweckbegriff zu fassen (und eben darum müsste ihr umgekehrt Intelligenz und Freiheit abgesprochen werden), weil nichts ausser ihr ist, worauf sie wirken könnte. Alles, worauf gewirkt werden kann, ist selbst Natur" (F. III 37 f., 1796).

Damit es bewusst Zwecke setzen kann, sind dem Ich die Aussendinge notwendig.

Nun hat das Ich aber unter diesen Zwecken als die höchsten auch diejenigen notwendig zu setzen, in denen es sich nicht nur als ein freies Wesen fühlt, sondern zugleich als ein Wesen, dem diese Freiheit sein Höchstes, Heiligstes ist, in denen ihm seine Ehrfurcht vor der Freiheit zum Bewusstsein kommt. Solche Zwecke können ihm nur von etwas in der Aussenwelt gesetzt werden, in dem ihm die Aufforderung entgegentritt, zu handeln, Widerstand zu überwinden, und doch so zu handeln, dass seine Ehrfurcht vor der Freiheit mit dabei ist. Zu dieser Art des Handelns wird es durch das aufgefordert, was in seiner Welt ihm als freies Wesen erscheint, das andere Individuum. Ohne diese Aufforderung, in seinem Handeln gerade wieder die Ehrfurcht vor der Freiheit als Zweck zu haben, würde ihm nie diese Ehrfurcht zum Bewusstsein kommen, es nie das wirkliche Bewusstsein und Wertgefühl für das freie Handeln selbst bekommen. Erst wenn es dies von aussen her empfunden hat, wird es ihm ein Zweck für sich selbst und es beginnt die Selbstanschauung in sich zu vollziehen:

„Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln . . . Geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so

muss es notwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache desselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen“ (F. III 39, 1796).

„Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausser dem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es notwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, — und es ist dies auf einem gewissen Reflexionspunkte allerdings notwendig; — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mussten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen sein sollten. Also ist es notwendig, dass sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthält und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muss“ (F. III 39 f., 1796).

Wir sehen, wie die praktische Erfahrung des individuellen Ich, die die Wissenschaftslehre aus dem Charakter des absoluten Ich als notwendig erweist, dann zu der Welt des Gemeinschaftslebens führt, ja religiöse Vorstellungen in ihrer Entstehung erklärt. Auch diese müssen so vorhanden sein, natürlich „für das individuelle Ich“.

Doch da dieses nur durch Erziehung werden kann, so kann es nicht sein ohne Wechselwirkung mit andern

Individuen: „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann denn ein Mensch, und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre — sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff[1] vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten[2], um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung" (F. III 39, 1796).

Das Resultat für das gesamte Weltbild des empirischen, individuellen Ich ist also: „Ist ein Mensch, so ist notwendig auch eine Welt, und bestimmt solch eine Welt, wie die unsrige es ist, die vernunftlose Objekte und vernünftige Wesen in sich enthält" (F. III 40, 1796).

Zur vorhergehenden Gedankenreihe kann man auch noch durch eine andere, aber ähnliche Reflexion kommen: Für sittlich freies Handeln muss es eine Welt geben, der gegenüber ihm gerade diese Freiheit besonders hervortritt. Toten Objekten gegenüber ist das nicht der Fall,

---

[1] = freies Wesen.

[2] Da kein freies Wesen sich als freies Wesen empfinden kann ohne die im andern Wesen liegende Aufforderung, sich die Freiheit, ihre Schonung und ihr Hervorbringen zum Zweck zu machen, s. o.

ihnen gegenüber besinnt man sich nicht darauf. Man besinnt sich jedoch auf seine eigene Freiheit, wenn man auf einmal Wesen gegenübersteht, denen gegenüber man seine eigene Tätigkeit ganz aus eigenen, inneren Zwecken heraus, aus seinem eigenen Sittengesetz heraus beschränkt und bestimmt, denen gegenüber man Pflichten fühlt und übt. Da erst erkennt man sich als freies, sittliches Wesen. So muss es also, damit es das Bewusstsein der Pflicht und von ihm aus die Selbstanschauung des Ich als freien Wesens gibt, andere Wesen geben,' denen gegenüber es als Gebot gilt: „Du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln" (IV 68f., 1798).

So ist also völlig aus dem Wesen des absoluten Ich deduziert, dass das Ich sich andere Individuen gegenüber sehen muss und genötigt ist, diese in derselben Weise heilig zu halten und mit Ehrfurcht zu betrachten als sich selbst, für das individuelle Ich gilt es:

„Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; — ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Tiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, dass sie sich nicht selbst erhalten will, — oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest — du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin[1].

[1] Hier sehen wir mitten im Gedankenkreis der ethischen Prinzipien eine Anschauung, die nur von den theoretischen aus sich erklärt.

Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder. O, ich stand einst gewiss auf der Stufe der Menschheit, auf der du jetzt stehest; denn es ist eine Stufe derselben, und es gibt auf dieser Leiter keinen Sprung — vielleicht ohne Fähigkeit des deutlichen Bewusstseins, vielleicht so schnell darüber hineilend, dass ich nicht die Zeit hatte, meinen Zustand zum Bewusstsein zu erheben: aber ich stand einst gewiss da: — und du wirst einst gewiss — und dauere es Millionen und millionenmal Millionen Jahre — was ist die Zeit? — du wirst einst gewiss auf der Stufe stehen, auf der ich jetzt stehe: und du wirst einst gewiss auf einer Stufe stehen, auf der ich auf dich und du auf mich wirken kannst. Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hingerissen werden, und mich in den deinigen mit hinreissen; auch dich werde ich einst als meinen Mitarbeiter an meinem grossen Plane anerkennen. — Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist. Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel — aber die doch gewiss in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?" (F. I 415f., 1794.)

Wenn man das liest, fragt man sich, sind das wirklich für Fichte nur notwendige Gedanken des individuellen Ich, oder die Sätze des Glaubens, der für ihn wirklich die Wahrheit ist? Es ist das erstere und ist das zweite. Genau so wie die empirische Welt uns eine Realität ist, weil sie eben von dem Ich unbedingt, unter allen Verhältnissen und immer wieder gesetzt werden muss, weil es sonst das Ich nicht wäre, so müssen auch diese andern Individuen immer wieder und unbedingt

gesetzt werden, wie mein Ich. Nichts ist ja da, was nicht für das absolute Ich notwendig wäre und von diesem immer wieder gesetzt würde. So ist auch das menschliche Gemeinschaftsleben in seinem ewigen Fortschritt unbedingt notwendig, dieses Auseinandersetzen und Aufeinanderwirken der Individuen immer da, obwohl der Wert nicht darin liegt, sondern in dem, das sie darstellen, betätigen, der Freiheit. So fährt er nach obiger Ausführung fort: „Erd' und Himmel und Zeit und Raum und alle Schranken der Sinnlichkeit schwinden mir bei diesem Gedanken; und das Individuum sollte mir nicht schwinden? — Ich führe Sie nicht zu demselben zurück.

Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen" (F. I 416, 1794).

Nicht als ob das Individuum für das Bewusstsein je verschwinden könnte. Die Anmerkung bemerkt sofort „Die Einheit des reinen Geistes ist mir unerreichbares Ideal, letzter Zweck, der aber nie wirklich wird" (F. I 416). Aber für die Wertschätzung verschwindet das Individuum und wird nur das angeschaut, was in ihm ist, als das Wertvolle, das reine Tun, die Freiheit, das reine, absolute Ich. „So ist es mir notwendig ganz gleichgültig, ob ich, A oder B oder C sie [die Vernunft] darstellt, denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letzteren zu dem Einen ungeteilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt, in oder ausser mir, dies ist ganz gleichgültig; ich will sie von mir, nur inwiefern sie mir zukommt, und von andern, inwiefern sie ihnen zukommt;

durch eine wie durch die andere ist mein Zweck auf die gleiche Weise erreicht" (F. IV 232, 1798).

Ist so für das empirische sittliche Leben das Individuum nur Mittel, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es mit seinen Bedürfnissen auch aus dem religiösen Leben völlig ausgeschaltet wird.

Wir sahen oben schon, wie das bewusste individuelle Ich durch bestimmte Beobachtungen, die es in seiner sittlichen Welt macht (Notwendigkeit der Erziehung) auf ein das erste Menschenpaar erziehendes Wesen kommt (s. S. 73 f.). Ebenso muss es als sittliches Wesen ohne Wanken den Gedanken vollziehen, dass seine sittlichen Zwecke unbedingt verwirklicht werden können. Da es nun eine Aussenwelt sich gegenüber hat, so muss es den Gedanken vollziehen, dass diese Aussenwelt von einer sie seinen sittlichen Zwecken gemäss lenkenden Macht beherrscht werde. Diese Macht ist Gott: „Es ist daher ein Missverständnis, zu sagen, es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht[1]. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolut gültige Objektive, dass es eine moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; dass jede

[1] Forberg in dem den Atheismusstreit veranlassenden Artikel. Philos. Journal VIII 41.

wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen“ (F. V 187 f., 1799).

„Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen“ (F. V 186, 1799).

Diesen Schluss abzulehnen ist kein Atheismus: „Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rat über den Rat Gottes erhebt, und sich selbst zum Gott macht. Wer Böses tun will, damit Gutes daraus komme, ist ein Gottloser. In einer moralischen Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiss du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken“ (F. V 185, 1799).

Dieser Gottesglaube entspricht nun auch der Wirklichkeit. Es gibt ja diese moralische Ordnung der Welt. Um ihretwillen ist ja die ganze bewusste Welt vom Ich gesetzt, sie ist deren absoluter Daseinsgrund, der dem bewussten, individuellen Ich nur als ein Nicht-Ich notwendig erscheint, so notwendig und so gewiss für immer als es ein bewusstes Ich ist.

So ist dieser Gott tatsächlich der „Allumfasser“, wie ihn Goethe nennt. Aber Fichte kann die wunder-

volle Stelle nicht zitieren, ohne dass der Philosoph die Begeisterung in ihr, die auf falsche Bahnen weisen könnte, weise zurechtweist durch die Anmerkung: „nachdem man ihn[1] nämlich erst durch moralischen Sinn, nicht etwa durch theoretische Spekulation, ergriffen hat, und die Welt schon als den Schauplatz moralischer Wesen betrachtet", d. h. vom praktischen Standpunkt des bewussten Ich aus (F. V 188).

Treffender kann Euckens Bemerkung nicht illustriert werden, dass bei den Versuchen, diese kraftvolle und tiefe Weltanschauung in ein System zu fassen, „die Welt in ein Reich abstrakter Formen, die immer schattenhafter und unfassbarer werden", verwandelt werde[2].

Trotz der vorhergehenden Bemerkung muss aber doch anerkannt werden, dass in dem bisher Ausgeführten vielleicht der grösste philosophische Gedanke des 19. Jahrhunderts an uns herangetreten ist: Eine Weltanschauung kann sich der Mensch nicht durch theoretisches Erkennen schaffen, sondern nur auf Grund seiner Ueberzeugung von dem, was er als sein eigentliches, wahres Wesen empfindet, d. h. auf Grund seiner sittlichen Werte. Die Konsequenzen dieses Gedankens, der bei Kant vorbereitet, bei Fichte klar und scharf hervortritt, sind noch lange nicht alle gezogen.

Für Fichte war mit diesem Gedanken zugleich gegeben, dass jede Weltanschauung selbsterrungen und selbstgebildet sein müsse. Das Bilden der Weltanschauung ist abhängig vom Bilden des Charakters. Nur

[1] Eben den „Allumfasser".

[2] Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker S. 458.

wer Charakter hat, kann eine wahre Weltanschauung haben, autoritatives Ueberliefern und untätiges Uebernehmen ist unmöglich. Diese geben nur angelernte Begriffe. Sie sind wertlos, ob sie nun ausspintisierte Begriffe einer Philosophie sind oder aus Katechismus oder Ammenmärchen stammen.

Die Grundlage der Philosophie Fichtes nun ist „ein ethisches Ideal von einer ganz eigenartigen Grösse und Reinheit“[1], die Forderung ein auf sich selbst ruhender, über seinen Zweck und sein Tun klarer Charakter zu werden, dem das Sinnliche nie massgebend ist, immer aber das Bewusstsein seiner Bestimmung als freien Wesens. Auf dieser Forderung baut sich der praktische Idealismus auf.

Aber dies selbe System weist nun nach, dass diese Charaktervollendung wohl das in unserem Bewusstsein vorhandene Ziel ist, an dessen Erreichung wir als sittliche Menschen glauben müssen, dass es aber nie erreicht wird (S. 64 ff.).

Fichte sucht uns über dies nihilistische Resultat zu beruhigen. Das, was in Wahrheit erstrebt wird, wird doch erreicht, die Sittlichkeit überhaupt. Ja diese ist in diesem Streben und Ringen der Individuen schon realisiert. Damit aber macht er einmal unser Streben und Ringen zu einem zwecklosen Spiel. Wir streben nach vorwärts und unser Ziel ist verwirklicht hinter uns.

Vor allem aber: Das, wovon Fichte ausgeht als Grundlage seines Systems, die Forderung der Freiheit des Charakters, ist nicht befriedigt durch „Sittlichkeit überhaupt“, sondern nur durch das Erreichen des darin

[1] Jodl, Geschichte der Ethik II 63f.

liegenden individuellen Zieles. Es gibt gar nicht „Sittlichkeit überhaupt“, sondern nur sittliche Individuen, von denen jedes in seiner Art sittlich ist. Gibt der Mensch hier den Glauben an Vollendung auf, so resigniert er überhaupt und die Forderung der Sittlichkeit hat die Kraft verloren, durch die sie sich zu einer Grundlage einer geschlossenen Weltbeurteilung und Betätigung in der Welt und gegen die Welt erheben kann.

Fichte verdeckt sich dies einmal durch die von Kant übernommene Trennung des Sittlichen von allem „Egoismus“. Aber so gewiss sinnlicher Egoismus, Utilitarismus nicht sittlich ist, so gewiss gehört eine Art des Egoismus zur Sittlichkeit, der Wunsch, für sich einen starken, geschlossenen Charakter zu haben, dass man sich nicht begnügt mit Sittlichkeit überhaupt und Altruismus, sondern nur mit persönlicher, individueller Charaktervollendung.

Dann aber hat sich Fichte über diesen Grundmangel seines Systems getäuscht, weil er neben diesen auf das sittliche Postulat gegründeten Gedanken eine zweite Reihe hat. Es ist die Reihe, deren Grundinteresse die theoretische Feststellung einer einheitlichen, geschlossenen Weltanschauung ist. Sie geht aus von psychologischer Selbstbeobachtung, mit der sie auch ein Absolutes zu finden meint, und begnügt sich naturgemäss gegenüber dem sittlichen Leben mit dem Nachweis, wie dieses vorhandene Leben aus dem gefundenen Absoluten abzuleiten ist. Einen Zielgedanken hat sie nicht mehr als Grundlage.

Diese Reihe soll im folgenden dargestellt werden.

II. Das theoretische Interesse Fichtes am Idealismus und die durch es bedingten Gedanken.

1. Das Bedürfnis nach einer einheitlichen, theoretisch bewiesenen Weltanschauung. — Aenesidems Einwirkung.

Der bis jetzt betrachtete Gedankenkreis steht völlig innerhalb des Rahmens der kritischen Philosophie Kants. Vom Kritizismus war Maimon ausgegangen und hatte bewiesen, dass dann die Welt unseres Bewusstseins in letzter Linie ruhe auf einem uns ewig Unfassbaren, dass sie deshalb für uns in ihren Grundlagen ein ewig Unsicheres sei, keine Realität, auf die wir eine sittliche, Wertvolles schaffende Existenz mit Zuversicht gründen können.

Dem setzt Fichte mit energischem, ethischem Enthusiasmus die Ueberzeugung des Gewissens entgegen, beweist, dass sie, nicht das theoretische Erkennen, gegenüber diesen letzten Fragen zu entscheiden habe, und dass aus dem, was sie bei ihrer Entscheidung findet, mit voller Konsequenz und Klarheit ein mit dem theoretischen Erkennen, mit den Tatsachen übereinstimmendes Weltbild sich ergibt. Es ist ein kühner, gewaltiger, in den Spitzen zu scharf zugespitzter, aber konsequenter und einheitlicher Gedankengang, der sich von hier aus ergibt. Mit Hilfe dieses Gedankengangs glaubt er dann bewiesen zu haben, dass für uns eine Welt existiert, auf die wir handeln können, mit deren Hilfe wir wahre, sittliche Werte für uns schaffen können, die dem ewigen Werden unseres Geistes, dem Streben hin zu seinem vorgesetzten Ziele, der Idee des Ich, dient.

Eine ganz andere Gedanken- und Interessenreihe ist durch einen zweiten Skeptiker angeregt, Aenesidem, oder vielmehr durch dessen Verfasser Schulze[1]. Seine Skepsis ist nicht innerkritisch, sondern antikritisch, d. h. er sucht mit scharfen, tiefgehenden Gründen die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophie Kants, das worin denn doch ihre zentrale Bedeutung besteht, zu erschüttern. Von ihm sagt Fichte: „Er hat mich geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant bei mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Haus aus umgestürzt“ (F. L. II 511, 1793). Hier galt es nicht mehr nur zu beweisen, dass man als kritischer Philosoph an den praktischen, sittlichen Wert der Welt glauben könne, sondern hier war das ganze Gebäude mit all seinen Anregungen für das geistige Leben und die sittliche Energie zu schützen. Es galt zu zeigen, dass die durch Aenesidem erschütterten Grundlagen nicht seine wahren Fundamente seien, dass es auf festeren ruhe. Fichte glaubt das zu können: „ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesamte Philosophie sich sehr leicht entwickeln lässt“ (F. L. II 511, 1793).

Um zu verstehen, was das für ein neues Fundament war und wie er es fand, müssen wir beachten, welche Angriffe Aenesidems auf Kant und Reinhold bei ihm die geschilderte Wirkung hervorbrachten. Fichte selbst nennt uns die für ihn entscheidenden Einwürfe dieses Skeptikers in der „Kritik des Aenesidem“ (F. I 1 ff.)[2].

---

[1] Man vgl. zum folgenden K. Fischer VI 287 ff. Auch Kabitz, Kantstudien 1901, S. 181, konstatiert seinen Einfluss.

[2] Geschrieben 1792. Veröffentlicht 1793.

Er nennt zuerst als das, wodurch Reinhold bei ihm gestürzt wurde, die Ausführung des Aenesidem, dass der Satz des Bewusstseins nicht als etwas Unbedingtes, also auch nicht als die Grundlage aller Philosophie betrachtet werden könne (F. I 5—8).

Der Satz des Bewusstseins lautete: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und vom Objekt unterschieden und auf beide bezogen[1]."

Dieser Satz stellt als das letzte, wozu das Denken in der Analyse der bewussten Welt kommen könne, die Tatsache des Vorstellens auf, d. h. dass wir in uns Vorstellungen haben, die wir von etwas in uns und etwas ausser uns bedingt fühlen und doch sowohl von dem in uns als dem ausser uns scheiden. Dieser mit dem Worte „Vorstellen" beschriebene Komplex ist das letzte Erforschbare; da wir aber dieses „Vorstellen" tatsächlich in der Erfahrung haben, mit ihm zugleich tatsächlich unsere ganze Welt setzen, ist uns in ihm auch tatsächlich die ganze Realität gegeben, vor allem wir selbst als Realität. Sagt Cartesius „cogito ergo sum", so Reinhold „repraesento ergo sum" oder richtiger „repraesentans sum ergo sum" (F. I 100, 1794).

Dieser Satz des Bewusstseins ist also nach Reinhold ein analytischer Satz, d. h. wo ein Ich ist, braucht es nur die Tatsache seiner Existenz zu fassen und zu beschreiben und es kommt auf ihn.

Aenesidem behauptet dem gegenüber, es sei „ein synthetischer Satz, in welchem dem Subjekte, Bewusst-

[1] Vgl. Windelband II 189; vgl. auch F. I. 6, 9.

sein, ein Prädikat beigelegt werde, welches nicht schon in seinem Begriffe liege, sondern erst in der Erfahrung zu ihm hinzukomme". In dieser Behauptung liegt nun etwas tieferes Wahres: „Nämlich, wenn kein Bewusstsein ohne jene drei Stücke denkbar ist, so liegen sie allerdings im Begriffe des Bewusstseins; und der Satz, der sie aufstellt, ist als Reflexionssatz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz. Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Akt des Bewusstseins, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen[1]. Und hierbei entsteht dann die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüts auf ein Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis" (F. I 6f.).

Es ist ein entscheidender Schritt, den Fichte in dieser Stelle über Reinhold hinaus tut. Reinhold hat durch Selbstbeobachtung gefunden, dass die letzte Tatsache unseres Bewusstseins die ist, dass wir Vorstellungen haben und sie auf Subjekt und Objekt beziehen.

Nun hat Reinhold vollständig recht, dass dieser Gedanke der Vorstellung nicht aus irgend einer andern Tatsache des Geisteslebens erklärt werden könne, sondern das übrige Geistesleben nur aus ihm. Aber dieser Begriff „Vorstellung" selbst ist doch nicht unmittelbar gegeben, sondern aus dem Wesen des „Vorstellens", das das Ich bei sich selbst in vielen Fällen beobachtet als „Vor-

[1] Es gibt keine höhere Synthesis als die in der Vorstellung vollzogene, denn sie bildet unsere Welt.

stellung vom Vorstellen“ abstrahiert: „Ist nämlich alles, was im Gemüte zu entdecken ist, ein Vorstellen, alle Vorstellung aber unleugbar eine empirische Bestimmung des Gemüts: so wird das Vorstellen selbst, mit allen seinen Bedingungen, nur durch Vorstellung desselben, mithin empirisch, dem Bewusstsein gegeben, und alle Reflexion über das Bewusstsein hat empirische Vorstellungen zum Objekte. Nun ist das Objekt jeder empirischen Vorstellung bestimmt gegeben (im Raum, in der Zeit u. s. f.). Von diesen empirischen Bestimmungen des gegebenen Objekts aber wird in der Vorstellung des Vorstellens überhaupt, welche der Satz des Bewusstseins ausdrückt, notwendig abstrahiert. Der Satz des Bewusstseins, an die Spitze der gesamten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung und sagt allerdings eine Abstraktion aus“ (F. I 7 f.).

Der erste Schritt nun, den Fichte über Reinhold hinaus tut in obiger Stelle, ist die Erkenntnis, dass in diesem Begriff „Vorstellung“ nicht nur die Tatsache, das Vorhandensein von Vorstellungen in jedem Bewusstsein ausgesprochen ist, sondern etwas mehr, die Tätigkeit des Vorstellens und des Scheidens der so entstandenen Vorstellung von Objekt und Subjekt.

Damit glaubt er einen Weg gefunden zu haben, der tiefer in das Wesen des menschlichen Geistes hinein- und zu den wirklichen letzten Gründen führe, wie wir noch sehen werden. Er deutet es in diesen Auseinandersetzungen schon an: „Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatze aller Philosophie veranlasste, war wohl die, dass man von

einer Tatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloss formalen Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine Tatsache, er kann auch eine Tathandlung ausdrücken“ (F. I 8).

Wenn also auch Aenesidem beweist, dass der Grundsatz nicht in sich evident ist, nicht analytisch, so ist doch hier der Weg erschlossen, der zu einer tieferen Begründung führt. Damit ist die Tatsache erklärt, dass, obwohl der Satz durch empirische Beobachtung entstanden ist, doch „jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen inneren Widerstand“ fühlt, „demselben bloss empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegenteil desselben lässt sich auch nicht einmal denken“ (F. I 8). Er ruht eben auf jenem Tieferen.

Von hier aus nun war es in der oben (S. 86) angeführten Stelle möglich, den Einwand Aenesidems, dass es kein analytischer Satz sei, auf seine tiefere Wahrheit zurückzuführen. Es liegt ihm eine Handlung des Bewusstseins zu Grunde, die eine Synthesis ist. Eine Synthesis aber ist nicht möglich ohne etwas, was zusammenfasst und was zusammengefasst wird, ohne Thesis und Antithesis. Es öffnet sich ein weiterer Blick rückwärts. Sollte es im Bewusstsein irgend etwas geben, was, wie das Vorstellen als Handlung dem Erscheinen der Vorstellung im Bewusstsein, so als Handlung einer solchen Thesis und Antithesis zu Grunde liegt, und lässt es sich dann vielleicht nachweisen, dass wir hier beim Absoluten stehen?

Wir sehen, wie wir hier auf eine völlig andere Art des Denkens stossen wie in der ersten Reihe. Es ist hier ein intellektuelles Hineingraben des Denkers in die

Vorgänge seines Seelenlebens, tiefer und tiefer, und die Frage taucht auf: Finde ich vielleicht die letzten Gründe der Welt meines Bewusstseins, wenn ich dies Bewusstsein mir zergliedere und durchforsche bis in die tiefsten Tiefen?

Genau genommen ist Fichte durch diese Gedanken des Aenesidem nur in einer Richtung bestärkt worden, die schon nach dem ersten Studium Kants bei ihm hervortritt (1790). In einem handschriftlich hinterlassenen Manuskripte wirft er die Frage nach der inneren Einheit der drei grossen „Grundvermögen des Gemütes: Verstand, Urteilskraft und (praktischer) Vernunft“, auf. „Man müsse annehmen, dass sie auch innerlich auf einer gemeinschaftlichen Einheit beruhen“ (F. L. I 105 f.)[1]. Wir sehen, wie in ihm schon das Bedürfnis vorhanden ist, tiefer zu graben hinein in den menschlichen Geist und die letzte ihn konstituierende Einheit zu finden.

Freilich gerade hier tritt ihm nun Aenesidem mit einem neuen Argument gegen die Methode des Kritizismus entgegen und sucht ihm diesen Weg zur Einheit des Geistes unmöglich zu machen. In Auseinandersetzung damit findet er dann die rechte Problemstellung für sich selbst.

Aenesidem hatte Kant vorgeworfen, dass er das Gemüt als „Grund gewisser synthetischer Urteilsformen“ setze. „Hier werde ja offenbar vorausgesetzt, dass jene Formen einen Grund haben müssen; mithin die Gültigkeit

---

[1] Hierzu bemerkt auch J. H. Fichte, dass ihm schon damals „eine der späteren Wissenschaftslehre analoge Theorie vorgeschwebt haben“ müsse. Auch Kabitz, Kantstudien 1901, S. 167, konstatiert dies.

des Gesetzes der Kausalität, über welche eben die Frage sei, schon im voraus angenommen; es werde vorausgesetzt, jene Formen müssen einen Realgrund haben“ (F. I 13). Das ist eine deutliche Warnung, nicht mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes auf dem Wege des Schliessens die letzten Gründe zu suchen, da das Kausalitätsgesetz seit Hume in seiner objektiven Gültigkeit durchaus nicht feststehe.

Vor allem dürfe es aber ein kritischer Philosoph nicht, da Kant ja gerade nachweise, dass das Kausalitätsgesetz nur für die Welt der Erscheinungen, nicht aber ausserhalb derselben gelte, wohin doch die letzten Gründe, auch das Gemüt, wenn es die Erscheinungen wirklich produziere, zu setzen seien (F. I 16)[1].

Damit ist für Fichte nun die zweite Frage gegeben, ob der Nachweis jener letzten, im Geistesleben des Menschen zu suchenden Gründe geführt werden kann ohne Benutzung von Beweisen, die auf das Kausalitätsgesetz basiert sind. Zugleich mit jener Entdeckung, dass es Handlungen sein müssen, die das Absolute darstellen, glaubt Fichte auch diesen Weg gefunden zu haben, und zwar einen Weg, der mit solcher Sicherheit und Klarheit rückwärts führt, dass er den Ausspruch wagt: „wir werden in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich tut“ (F. L. II 511 f., 1793)[2].

Nichts kann den Unterschied von dem ersten Gedankenkreis besser schildern als diese kleine Bemerkung. Das ist nicht mehr eine auf ein sittliches Postulat

[1] Vgl. auch Windelband II 191 ff.

[2] Vgl. auch F. I 38 ff., besonders S. 49 (1794).

gebaute Weltanschauung, die solch einen Beweis führen zu können glaubt und wünscht, die mit solch einem zwingenden Führen des Intellekts arbeiten will, wie die Mathematik das tut.

Dabei sahen wir, wie Fichte ganz notwendig und Schritt für Schritt von den kritischen Voraussetzungen aus in diese Gedankengänge hineingedrängt wurde. Es ist eine offenbar genau so notwendig aus Kant folgende Gedankenreihe wie die erste. Nur bewegt sich hier alles auf einem völlig andern Gebiet. Dort ist es die praktische Frage, ob es, nachdem die kritische Erkenntnistheorie den Realismus zerstört hat, noch eine Welt des Handelns und eine genügende Erkenntnis dieser Welt für uns gibt. Hier ist es die rein theoretische Frage nach den letzten Gründen dieser in unserem Bewusstsein vorhandenen Welt. Ist es möglich, aufzuzeigen, wie und woher sie entsteht, so dass jeder Intellekt durch den Beweis, der dafür gegeben wird, überzeugt werden kann? Nach der ersten Reihe war diese Frage unmöglich. Der Mensch schafft sich ja die Weltanschauung, die letzte Lösung aller Fragen durch seine sittliche Ueberzeugung. Diese Lösung kann also nichts durch zwingende intellektuelle Beweisgänge zu Erreichendes sein, sonst ist ein sittlicher Entschluss dazu unnötig, unmöglich, oder — wenn er sich gegen den intellektuellen Beweis richtet — unwahrhaftig.

Trotzdem war Fichte ganz unbewusst von Aenesidem aus zu der Möglichkeit eines solchen Beweisverfahrens gekommen und sucht es nun zu verwirklichen. Das Merkwürdige dabei ist nun, dass ihm diese beiden so völlig disparaten Gedankenreihen völlig ineinander zu

fliessen scheinen. Wie das möglich war, wird später im einzelnen auszuführen sein. Hier sei nur im allgemeinen darauf hingewiesen, dass es einen Berührungspunkt beider Reihen gibt. Es gibt kein philosophisches Denken, das nicht auf diese beiden Seiten der Sache Rücksicht nehmen müsste. Auch derjenige Denker, der glaubt, seine Weltanschauung auf ethische, praktische Ueberzeugungen gründen zu müssen, wird doch beständig den Nachweis führen müssen, dass er dabei nie mit seinen Ausführungen und Behauptungen das Gebiet dessen verletze, was der Intellekt für sein Gebiet als Wahrheit festgestellt hat. So wird er zunächst eine Umschreibung dieses dem Intellekt zugänglichen Gebietes auf theoretischem Wege in theoretischer Beweisführung zu geben haben. Wir sahen ja, dass Fichte dies mit Hilfe der kritischen Erkenntnistheorie auch tut. Erst nachdem er sorgfältig nachgewiesen hatte, dass unser Intellekt eben nur innerhalb des Bewusstseins mit seinen Beweisführungen das Tatsächliche, die Wahrheit feststellen könne, das Absolute aber notwendig dem Beweisen und Begründen entzogen sein müsse, wagt er es, auf anderem Wege weiter zu gehen.

Und ist nicht scheinbar das zuletzt Ausgeführte dasselbe? Auch hier fanden wir wieder die Beweisführung, dass der Satz des Grundes nicht gelte für das Erkennen des Absoluten, dass wir aus der Welt der Tatsachen in die der Tathandlungen treten müssen. Aber doch, welch ein Unterschied. Hier nun das Weitergehen zum Absoluten durch Tieferbohren in die Tatsachen des Geisteslebens, nicht die geringste Andeutung von Gewissensbedürfnissen. Aber wir sehen schon, etwas Entsprechendes

liegt doch darin, in diesem Gemeinsamen: Der Weg der auf das Kausalitätsgesetz gegründeten Beweisführung ist unmöglich.

Ist nun Rücksichtnahme auf die theoretische, intellektuelle Welterkenntnis auch dem Denker unbedingt notwendig, der sich sonst auf praktische Postulate stützt, so dürfen wir uns nicht wundern, dass bei dem Denker, bei dem beide Reihen zum ersten Male völlig bewusst nebeneinander treten, das rechte Verhältnis noch nicht hergestellt ist. Vielmehr müssen wir es vor allem anerkennen, dass Fichte den energischen Versuch gemacht hat, jeder ihr Recht zu geben. Es ist etwas Grosses, dass er, der Mann der praktischen Interessen, sich gegenüber Reinhold, der das nicht tue, mit Recht rühmen konnte, dass er selbst „der Spekulation getrost unter die Augen sehe“ (F. L. II 212). Er hat es eben gefühlt, dass es auch eine wirkliche Befriedigung der ethischen und gemütlichen Bedürfnisse nicht gebe ohne intellektuelle Wahrhaftigkeit. Deshalb zog ihn gerade das bei Kant an, dass dieser seine Weltanschauung, die den Bedürfnissen des Herzens Genüge tue, auch theoretisch begründe (F. L. II 216), und deshalb wagte er erst dann eine Weltanschauung auf den Gedanken der Freiheit zu bauen, als er von Kant die Einsicht bekommen hatte, dass die „Freiheitslehre nicht aus der Empfindung, sondern aus der Vernunft stammt“ (vgl. auch K. Fischer VI 303 f.). In den Zeitverhältnissen lag ja Warnung genug gegen Leichtsinn auf diesem Gebiete. Versuchte man doch schon vielfach mit Hilfe des Kantschen Postulats das überlieferte Dogma, mindestens die Metaphysik des Rationalismus oder Supranaturalismus zu „beweisen“,

und die schwächlichste wissenschaftliche und ethische Haltung begann infolgedessen bei den „kritischen" Denkern Mode zu werden.

Ihnen gegenüber galt es vor allem, das Recht des theoretischen Denkens, mindestens als korrigierenden Faktors, auch gegenüber religiösen und ethischen Vorstellungskreisen und Bedürfnissen geltend zu machen. Indem sich nun hier Fichte mit seinen theoretischen Interessen gegen die wissenschaftliche Oberflächlichkeit seiner Zeit wendet, hat er denselben Gegner vor sich, den er wegen seiner ethischen Mutlosigkeit im praktischen Idealismus bekämpft. Wenn ihn nun der theoretische Kampf zu Resultaten führte, die dem praktischen Idealismus widersprachen, und umgekehrt, so übersah er das völlig. Weil sein Blick immer dieselbe gegnerische Front vor sich sah, merkte er nicht, dass er seine Richtung verändert hatte.

Nun ist tatsächlich heute noch nicht in allgemein gültiger Weise festgestellt, wo die Grenzen dieser beiden bei Fichte vereinigten Gebiete und Methoden, die Weltanschauung auszubauen, eigentlich liegen und wie ihre Versöhnung zu erreichen sei. Dürfen wir uns wundern, wenn Fichte darüber im unklaren ist, wenn er der Meinung ist, er könne sie einfach durch die Logik in ein System zwängen und er habe sie wirklich vereinigt, wenn er die einander ähnlichen Begriffe, auf die sie beide führen — wir werden diese später kennen lernen — einfach einander gleichsetzte, ohne zu bemerken, dass sie in jeder Reihe einen andern Inhalt hatten. Gerade indem er das tat, machte er aber eine Vereinigung unmöglich. Eine wirkliche Aussöhnung und Durchdringung

beider ist doch nur da möglich, wo man klar geworden ist, dass die Anwendung des sittlichen Postulats zur Grundlegung der Weltanschauung die Behauptung voraussetzt, in der Welt seien Werte, die der Intellekt allein, die Theorie allein nie zu finden, zu verstehen und auszuschöpfen vermöchten[1]. Ob das richtig ist, ist eine andere Frage. Wer aber einmal diese Tatsache konstatiert hat und seine Weltanschauung darauf baut, darf nachher nie mehr tun, als könnten Begriffe und Gedankengänge, die der Intellekt allein gebildet hat, denselben Inhalt haben als solche, die aus ethischen Interessen erwachsen sind. Man schaltet ja dann die dem Intellekt nicht angehörigen Werte wieder aus. Wenn man nun gar, durch eventuelle Aehnlichkeiten zweier Begriffe aus den verschiedenen Reihen verführt, sie für einen hält und nun eben eine Beweisführung der einen, dann eine der andern Reihe anhängt und glaubt, das alles nun aus demselben Begriffe deduziert zu haben, gibt man sich einer verhängnisvollen Selbsttäuschung hin.

Fichte scheint mir vielfach dieser Täuschung erlegen zu sein. Er konnte hier nicht klar sehen, wo erst ein langes Ringen mit dem von ihm gestellten Problem klares Sehen lehren konnte.

Infolge dieser Selbsttäuschung geht durch sein ganzes System ein Riss, der nur mühsam mit dem ganzen

---

[1] Man vgl. hierzu: Gühloff, Der transzendentale Idealismus Fichtes. I.-D. Halle 1889 S. 16. Er kommt freilich zu der Entscheidung, dass nur die theoretisch angelegte Reihe geeignet sei, „Träger eines philosophischen Systems zu werden“. Vielleicht liegen da verschiedene Ansichten über das Wesen des philosophischen Denkens vor. Jedenfalls kann eine „Weltanschauung“ auf die praktische Reihe gebaut werden.

Aufgebot seines Scharfsinns überdeckt ist. Wäre das nicht so, dann hätte er vielleicht das ewig gültige System geschaffen, das er geschaffen zu haben glaubte. So aber teilt es das Schicksal, das bis jetzt das Schicksal aller Systeme war, dass sich bald der nur versteckte Widerspruch zeigte und das Denken nötigte, weiter zu schreiten. Doch hat Fichte — und mit ihm viele seiner Anhänger — das eine vor vielen andern Denkern voraus: Der Widerspruch war ihm verdeckt, nicht weil er zu konservativ, zu voller Vorurteile oder auch zu beschränkt war, um ihn zu sehen, oder zu bequem, durch seine Aufdeckung bestimmte Interessenkreise und Neigungen zu stören, sondern weil ein tiefgehender enthusiastischer Glaube an die Wahrheit der ethischen Welt sofort alle Resultate intellektueller Gedankengänge ergriff und in seine Welt hinüberzog, färbte und gestaltete, so dass dem Denker selbst bei der Energie und Raschheit dieses Prozesses nie klar wurde, dass diese ethische Färbung und Gestaltung an ihnen nicht ursprünglich war.

Dass trotzdem diese verhängnisvolle Vermischung auch den ethischen Werten gefährlich wurde, indem sie vielfach intellektualisiert wurden, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Der menschliche Geist ist eben so konstruiert, dass er sich auf allen Gebieten schädigt, wenn er eines davon nicht zu seinem vollen Rechte kommen lässt. Schliesslich leiden dann auch die darunter, denen zu lieb er erst das andere verstümmelte. Echte, starke Gemütsentwicklung, sittliche Haltung oder Frömmigkeit können nicht zusammen bestehen mit Unwahrhaftigkeit des Intellekts, und ein wahrhaftiges intellektuelles Leben wird sich

irgendwie mit den übrigen Problemen auseinanderzusetzen haben.

2. Das Erkennen des Absoluten durch die intellektuelle Anschauung.

Reinhold war auf seinen Satz vom Bewusstsein auf dem Weg empirischer Selbstbeobachtung gekommen. Aenesidem hatte ihn angegriffen und nachgewiesen, dass das hier Gefundene nicht das Absolute sein könne. So wird Fichte in Auseinandersetzung mit Aenesidem weiter gedrängt, etwas Tieferes, etwas diesen Satz Begründendes zu suchen, denn dass dieser Satz unerschütterlich sei, fühlte er. Also muss er irgendwie auf etwas anderes zu gründen sein, wenn er nicht das Absolute ist. Er analysiert weiter und findet, dass in diesem Satz schon etwas Tieferes liege, hinter der Vorstellung als Begriff, das Vorstellen als Handlung.

Zugleich hatte ihn Aenesidem durch seine Ausführungen gegen die Anwendung des Satzes vom Grunde genötigt, sich klarere Rechenschaft zu geben über die angewendete Methode. Gewiss, man muss den Satz vom Grunde dabei anwenden. Unser Denken sucht für seine Formen und Erscheinungen nach Gründen rückwärts und kommt so schliesslich auf eine gedachte Einheit, das Gemüt, mit Hilfe des Satzes vom Grunde. Damit hat es aber nicht ein Ding an sich, ein Noumenon gefunden, sondern ist völlig innerhalb seiner Begriffswelt geblieben, hat einen notwendigen Begriff gebildet, den es als Ursache aller in seiner Erfahrungswelt gegebenen Funktionen des Geistes annehmen muss, eine transzendentale Idee. Im Unterschied von andern trans-

zendentalen Ideen hat aber diese nun das Charakteristische, dass sie ohne das Gesetz von Ursache und Wirkung dem Ich unmittelbar gewiss wird, als das, worin es sich für sich selbst gegeben ist, was es meint, wenn es sagt „Ich“.

„Insofern das Gemüt der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon[1]; insofern diese als unbedingt notwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transzendentale Idee[2], die aber von allen andern dadurch sich unterscheidet, dass wir sie durch intellektuelle Anschauung, durch das Ich bin, und zwar: ich bin schlechthin, weil ich bin, realisieren“ (F. I 16, 1793).

Diese Methode kann freilich auch keine vom Ich unabhängige Realität geben, aber eine Realität, die dem Ich als Ich gewiss und das letzte ist:

„Alle Anprüche Aenesidems gegen dieses Verfahren gründen sich bloss darauf, dass er die absolute Existenz und Autonomie des Ich — wir wissen nicht wie und für wen — an sich gültig machen will, da sie doch nur für das Ich selbst gelten soll. Das Ich ist, was es ist, und weil es ist, für das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsere Erkenntnis nicht gehen“ (F. I 16).

Aber damit ist auch völlig genug geleistet. Das Absolute, das für das Ich das Entstehen des Bewusstseins, der Vorstellungen usw. ausreichend erklärt, ist eben alles, was wir beanspruchen können: „Aber wie ist denn nun das kritische System von demjenigen,

[1] d. h. ausserhalb der Welt des Bewusstseins.

[2] d. h. es wird vom Denken als Ursache konstatiert.

welches oben als das Humesche aufgestellt wurde, verschieden? Bloss darin, dass dieses die Möglichkeit, noch etwa einmal über jene Begrenzung des menschlichen Geistes hinausgehen zu können, übrig lässt; das Kritische aber die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dartut und zeigt, dass der Gedanke von einem Dinge, das an sich, und unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheit haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke ist: und insofern ist jenes System skeptisch, das Kritische aber dogmatisch, und zwar negativ dogmatisch" (F. I 16 f.).

Das ist wiederum ein Gedanke, den beide Reihen gemeinsam haben. Nur geht die eine zum Absoluten über dies im Bewusstsein Vorhandene hinaus durch ein ethisches Postulat, die andere bleibt im Bewusstsein und wird dort des Absoluten unmittelbar inne, indem sie hinter allen Tatsachen des Bewusstseins eine Tathandlung erblickt, die alles erklärt, wie wir schon sahen.

Doch ehe davon geredet werden kann, muss dargestellt werden, was das nun ist und wie das zu stande kommt, was Fichte die „intellektuelle Anschauung" nennt und von dem er behauptet, es realisiere gewissermassen in uns das, was durch das Denken als letzter Grund des Bewusstseins gefunden, konstruiert worden sei:

Fichte gibt uns darüber verschiedene ausführliche Darstellungen. Ich beginne mit der klarsten aus dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" 1797, wo er den Leser von den Tatsachen seines Bewusstseins, seinen Vorstellungen Schritt für Schritt

zurückführt zu dem Bewusstsein seines Ich, zur intellektuellen Anschauung desselben als des in allem Bewusstsein Tätigen:

„Du kannst ohne Zweifel denken: Ich; und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewusstsein auf eine gewisse Weise bestimmt; du denkst nur etwas, eben dasjenige, was du unter jenem Begriffe des Ich befassest, und bist desselben dir bewusst; und denkst dann etwas anderes, das du sonst wohl auch denken kannst und schon gedacht haben magst, nicht. — Es ist mir vorderhand nicht darum zu tun, ob du mehr oder weniger als ich selbst in dem Begriffe: Ich, zusammengefasst haben magst. Worauf es mir ankommt, hast du denn doch sicherlich auch mit darin, und dies genügt mir."

Wir sehen, wie die psychologische Methode einsetzt: Denke: „Ich" und werde dir klar, dass du damit einen ganz bestimmten Komplex von in deinem Bewusstsein vorhandenen Erscheinungen zu einer Einheit, einem Bilde zusammenfassest, andere davon scheidest, sie nicht zu deinem Ich rechnest. Dies wird klarer, wenn man nun etwas anderes denkt:

„Du hättest statt dieses Bestimmten auch etwas anderes denken können, z. B. deinen Tisch, deine Wände, deine Fenster, und du denkst auch wohl diese Gegenstände wirklich, wenn ich dich dazu auffordere. Du tust es zufolge einer Aufforderung, zufolge eines Begriffs von dem zu Denkenden; der deiner Annahme nach, auch ein anderer hätte sein können, sage ich". Ich kann also einen Menschen auffordern, realisiere in dir das Bild dieses Begriffs, dann das jenes, er kann es tun,

er kann es lassen, er kann von selbst ein anderes realisieren oder auf eine andere Aufforderung hin völlig willkürlich zu einem andern gehen. „Du bemerkst sonach Tätigkeit und Freiheit in diesem deinem Denken, in diesem Uebergehen vom Denken des Ich zum Denken des Tisches, der Wände u. s. f. Dein Denken ist dir ein Handeln.“ Der Mensch sieht, wenn er sich selbst beobachtet, dass er in sich selbst, innerhalb seines Bewusstseins durch Willensbestimmungen Veränderungen hervorruft, handelt. „Befürchte nicht, dass du mir durch dieses Geständnis etwas zugestehest, was dich hinterher reuen möchte. Ich rede nur von der Tätigkeit, der du in diesem Zustande unmittelbar bewusst wirst, und inwiefern du ihrer bewusst wirst. Solltest du aber in dem Fall sein, hierbei gar keiner Tätigkeit dir bewusst zu werden — es sind mehrere berühmte Philosophen unseres Zeitalters in diesem Falle — so lass uns gleich hier in Frieden voneinander scheiden, denn du wirst von nun an keines meiner Worte verstehen.“ Das Verständnis seiner Aussagen ist abhängig davon, ob man sich dabei selbst beobachtet und merkt, dass Vorgänge im eigenen Geiste beschrieben werden, oder nicht. Viele Missverständnisse der Wissenschaftslehre ruhen darauf, dass man das nicht beachtete und psychologische Beobachtungen für logische Beweisführungen nahm. Fichte führt uns weiter:

„Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln, d. h. das, was ihr denkt, ist gerade dieses, weil ihr im Denken gerade so handeltet; und es würde etwas anderes sein (ihr würdet etwas anderes denken), wenn ihr in eurem

Denken anders gehandelt hättet (wenn ihr anders gedacht hättet).“ Ich denke den Tisch, indem ich mich zum Denken gerade dieses Begriffes veranlasse, so handle, und kann durch ein anderes bestimmtes Handeln etwas anderes denken. Nun führt uns Fichte zur Selbstanschauung. Sie ist auch ein solches besonderes bestimmtes Denken, Handeln in uns.

„Nun solltest du insbesondere denken: Ich. Da dieses ein bestimmter Gedanke ist, so kommt er, nach den soeben aufgestellten Sätzen, notwendig durch ein bestimmtes Verfahren im Denken zu stande; und meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewusst zu werden, wie du verfährst, wenn du denkst: Ich. Da es sein könnte, dass wir beide in diesem Begriffe nicht ganz dasselbe umfassten, so muss ich dir nachhelfen.

Indem du deinen Tisch oder deine Wand dachtest, warest du, da du ja, als verständiger Leser, der Tätigkeit in deinem Denken dir bewusst bist[1], in diesem Denken dir selbst das Denkende[2]: aber das Gedachte war dir nicht du selbst, sondern etwas von dir zu Unterscheidendes. Kurz, in allen Begriffen dieser Art soll, wie du es in deinem Bewusstsein wohl finden wirst, das Denkende und das Gedachte zweierlei sein. Indem du aber dich denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann eins sein; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurück-

---

[1] Man beachte wieder das Betonen der Selbstbeobachtung.

[2] D. h. das, welches sich zu diesem bestimmten Denken bestimmte, dabei tätig war.

gehen." Also der Mensch denkt: „Ich", wenn er das denkt, was im Denken tätig ist, sein Handeln in allem Denken. Umgekehrt, so oft er sein Handeln auf diese Tätigkeit richtet, auf das Denkende, entsteht ihm der Begriff: Ich.

„Also — *der Begriff oder das Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst*; und umgekehrt, *ein solches Handeln auf sich selbst gibt ein Denken des Ich, und schlechthin kein anderes Denken.* Das erstere hast du soeben in dir selbst gefunden und mir zugestanden: solltest du an dem zweiten Anstoss nehmen, und über unsere Berechtigung zur Umkehrung des Satzes Zweifel haben, so überlasse ich es dir selbst, zu versuchen, ob durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich, als das Denkende, je ein anderer Begriff herauskomme, als der deiner selbst; und ob du dir die Möglichkeit denken könnest, dass ein anderer herauskomme. — Beides sonach, der Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens, und der Begriff des Ich, erschöpfen sich gegenseitig. Das Ich ist das sich selbst Setzende und nichts weiter: Das sich selbst Setzende ist das Ich, und nichts weiter. Durch den beschriebenen Akt kommt nichts anderes heraus, als das Ich: und das Ich kommt durch keinen möglichen andern Akt heraus, ausser durch den beschriebenen" (F. I 521 ff.).

Das Ich also ist der Begriff, den wir bilden, wenn wir das in uns beim Denken Handelnde denken, d. h. zu einem Begriff zusammenfassen. Dabei haben wir natürlich nur einen Begriff: „Von einem Sein des Ich ausser dem Begriff ist hier noch gar nicht die Rede." „Das Ich ist ein sich selbst Setzen . . . für das Ich" (F. I 524, 1797).

Doch der Inhalt dieses so entstehenden Begriffes „Ich" ist noch näher zu definieren.

„Du fandest im Vorstellen eines Objekts oder deiner selbst dich tätig. Bemerke nochmals recht innig, was bei dieser Vorstellung der Tätigkeit in dir vorkam — Tätigkeit ist Agilität, innere Bewegung: der Geist reisst sich selbst über absolut Entgegengesetztes hinweg; — durch welche Beschreibung keineswegs etwa das Unbegreifliche[1] begreiflich gemacht, sondern nur an die in jedem notwendig vorhandene Anschauung lebendiger erinnert werden soll. — Aber diese Agilität lässt sich nicht anders anschauen, und wird nicht anders angeschaut, denn als ein Losreissen der tätigen Kraft von einer Ruhe; und so hast du sie in der Tat angeschaut, wenn du nur wirklich vollzogen hast, was wir von dir verlangen.

Du dachtest meiner Aufforderung gemäss deinen Tisch, deine Wand usw., und nachdem du tätig die Gedanken dieser Gegenstände in dir hervorgebracht hattest, warst du nun in ruhiger, fixierter Kontemplation derselben begriffen. . . . Ich sagte dir: jetzt denke dich, und bemerke, dass dieses Denken ein Tun ist. Du musstest, um das Verlangte zu vollziehen, dich losreissen von jener Ruhe der Kontemplation, von jener Bestimmtheit deines Denkens, und dasselbe anders bestimmen; und nur inwiefern du dieses Losreissen und dieses Abändern der Bestimmtheit bemerktest, bemerktest du dich als tätig. Ich berufe mich hier lediglich auf deine eigene innere Anschauung; von aussen dir anzudemonstrieren, was nur in dir selbst sein kann, vermag ich nicht" (I 531, 1797).

[1] „Das Unbegreifliche" ist dieses Handeln, das man wohl in sich vorfindet, aber nicht weiter erklären und ableiten kann. Es ist da.

Also das Anschauen dieses Tuns, dieser inneren Agilität, gibt uns das Bild unseres inneren Wesens. Das Ich ist diese innere Agilität, dieses Sichwenden von einem zum andern, aber zugleich verbunden mit der Fähigkeit, sich auf sich selbst zu richten, sich als dieses Tun selbst anzuschauen. Dies scheidet diese Art des Handelns wieder von allem andern, das auf etwas ausser sich geht. Gerade mit Hilfe dieses Unterschiedes scheiden wir es von allem andern und nennen dies in uns, das wir so durch sich selbst anschauen, das Ich[1]. „Ich und in sich zurückkehrendes Handeln" sind „völlig idendische Begriffe" (F. I 462, 1797).

Wir sehen, was die Tathandlung ist, die Fichte als Grundlage alles Bewusstseins der Tatsache, die Reinhold im Satze des Bewusstseins ausgesprochen hatte, überordnen will. Dies Anschauen des Ich, diese Agilität mit ihrer Fähigkeit, sich auf sich selbst zu richten. Dies ist offenbar auch die Thesis, die er der Synthesis (S. 86) vorausgehen lässt: Das Ich als das, was sich selbst setzt. Freilich ein Recht, das als das Absolute zu setzen, hat er noch nicht. Bis jetzt haben wir nur einen Begriff des Ich.

Zu diesem Begriff des Ich führt noch eine andere, viel abstraktere und deshalb schwer verständliche Methode, die aber auch in letzter Linie auf Selbstbeobachtung ruht, obwohl sie scheinbar eine logische Beweisführung darstellt. Sie ist trotz dieser Abstraktheit von

---

[1] Auch für Wundt ist diese Fähigkeit des Bewusstseins, sich selbsttätig von einem zum andern zu wenden, recht eigentlich das, was das Subjektive konstituiert (vgl. Grundzüge der physiologischen Psychologie 1. Aufl. 1874, S. 707 ff.).

Fichte zuerst angewendet worden und hat vielfach das Verständnis der Wissenschaftslehre erschwert. Wie man nämlich beim Selbstbeobachten von einem Gegenstand ausgehen und dann das Wandern des Bewusstseins von einem zum andern beobachten kann, so kann man auch von einem diesem Bewusstsein unbedingt feststehenden Satz ausgehen und beobachten, was nun im Bewusstsein der Grund ist, dass ihm dieser Satz so feststeht. Das Resultat wird dasselbe sein. Diese Methode ist in folgender Stelle beschrieben: „Irgend eine Tatsache des empirischen Bewusstseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt“ (F. I 92, 1794).

Diese Methode nun wendet die Schrift „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ an, indem sie als solche Tatsache im Bewusstsein den Satz „A. = A.“ aufstellt, d. h. die Tatsache, dass wir einen Gegenstand nur sich selbst gleichsetzen können, jeden andern davon ausschliessen müssen. Gehen wir nun im Bewusstsein rückwärts, so lassen sich alle Gegenstände, die gleichgesetzt werden, wegdenken, nur nicht das Gleichsetzen selbst als eine Tätigkeit, und richten wir wieder unsere beobachtende Anschauung auf diese Tätigkeit, so finden wir uns selbst, das Ich. Und zwar finden wir, dass dieser Satz ihm deshalb so gewiss ist, weil es unbedingt sich sich selbst gleichsetzen muss, von sich aussagen muss, sobald es nur auf sich reflektiert: Ich bin Ich. Das ist genau dasselbe wie der Satz: Ich bin. So sehen wir, wie die psychologisch beobachteten Tatsachen des Bewusstseins dann

auch wieder die notwendigen logischen Funktionen erklären. Diese letzteren sind eben in der Art der ersteren bedingt und ihre unausweichliche Gültigkeit beweist das unbedingte Feststehen ihrer Grundlagen für das Ich und das Bewusstsein.

Den notwendigen Zusammenhang, der z. B. im Satz „A = A“ als Tun des Ich darin aufgewiesen ist, nennt Fichte X. Dieses X ist also in letzter Linie Ausdruck der Tatsache „Ich = Ich“, darin hat es seine Gültigkeit für das Bewusstsein überhaupt.

„Aber der Satz: Ich bin Ich hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A. Nämlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A mit dem Prädikate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädikate gesetzt sei. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz lässt sich auch ausdrücken: Ich bin.

Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Tatsache gegründet und hat keine andere Gültigkeit als die einer Tatsache. Soll der Satz: A = A (oder bestimmter, dasjenige was in ihm schlechthin gesetzt: = X) gewiss sein, so muss auch der Satz: Ich bin, gewiss sein. Nun ist es Tatsache des empirischen Bewusstseins, dass wir genötigt sind, X für schlechthin

gewiss zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin — auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei" (F. I 94 f.)[1]. Natürlich für das sich selbst beobachtende Bewusstsein. Das ist keine logische Beweisführung, sondern eine erklärende Rückführung notwendiger logischer Funktionen auf das sie begründende Wesen des Bewusstseins, deren Wahrheit der Mensch in der Selbstbeobachtung gegeben findet.

Damit sind wir aber zu einer näheren Bestimmung über das Wesen des Ich gekommen, nämlich, dass es auch von hier aus erforscht, als ein Tun sich darstellt: „Durch den Satz A = A wird geurteilt. Alles Urteilen aber ist laut des empirischen Bewusstseins ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstsein, welche zum Behuf der Reflexion als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt werden müssen.

Diesem Handeln nun liegt etwas auf nichts Höheres Gegründetes, nämlich X = Ich bin, zum Grunde.

Demnach ist das schlechthin Gesetzte und auf sich selbst Gegründete — Grund eines gewissen (durch die ganze Wissenschaftslehre wird sich ergeben, alles)[2] Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Tätigkeit an sich,

---

[1] Ueber die ganze Ausführung vgl. F. I 92 ff.; auch Gülhoff, Der transzendentale Idealismus Fichtes S. 7 f.

[2] Darzustellen, wie alles Handeln darin begründet ist, ist eine Hauptaufgabe des Folgenden.

abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben[1].

Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst, und umgekehrt: Das Ich ist und es setzt sein Sein vermöge seines blossen Seins. — Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung; das Tätige und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind eins und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Tathandlung: aber auch der einzig möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss" (F. I 95 f.). Eben nur wenn das Ich das ist, kommt Gleichsetzen ursprünglich in ihm vor und kann es den Grund für die unbedingte Gültigkeit dieses Satzes abgeben und als solches unbedingt sich selbst Setzendes und dadurch, das Setzen und Gleichsetzen anderer Dinge erst ermöglichendes Tun, kommt es eben in unserem Bewusstsein vor. Zunächst ist von dem Satze: A = A zurückgegangen an der Hand der Frage: welches sind die Bedingungen seiner Gültigkeit für uns? Wir fanden das Sichselbstsetzen des Ich. Einen ähnlichen Gang rückwärts haben wir schon gemacht von gewissen Vorstellungen aus.

Man kann ihn machen auch von andern Sätzen. So vor allem von der Antithesis, d. h. allen den Tatsachen des Bewusstseins, die sich formelhaft zusammenfassenlassen in dem Satze: „—A nicht = A". Wiederum lässt sich nachweisen, dass eine solche Antithese

[1] So z. B. das Gleichsetzen an sich ohne gleichgesetzte Gegenstände u. a.

die Handlung des Entgegensetzens nur dann die unbedingte Gewissheit für uns haben kann, die sie tatsächlich hat, wenn als Grundlage unseres Bewusstseins eine solche unbedingte Handlung des Entgegensetzens vorhanden ist, die dieses konstituiert, so dass innerhalb desselben Ausnahmen davon unmöglich sind.

„Dennoch kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiss der Satz: —A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt, ein Entgegensetzen vor; und dieses Entgegensetzen ist seiner blossen Form nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende und durch keinen höheren Grund begründete Handlung“ (F. I 102). Setzt sich aber das Ich selbst etwas entgegen, so ist das eben das Nicht-Ich. Also diese zweite grundlegende Handlung des Ich ist das Setzen des Nicht-Ich.

Es ist eine zweite Handlung, denn: „selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich setzt die Identität des Bewusstseins voraus“ (F. I 102). „Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseins des Setzenden und des Entgegensetzenden. Hinge das Bewusstsein der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstsein der zweiten zusammen, so wäre das zweite Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen“ (F. I 103). Das Produkt dieser Handlung ist das Nicht-Ich. Für unsern Intellekt ist damit als Grundlage gegeben der „Satz des Gegensetzens“ und die Kategorie der Negation (F. I 104 f.). Wir sehen, wie sich das so erschlossene Bewusstsein mehr und mehr mit dem Satze des Bewusstseins bei Reinhold

deckt. Nur tritt hinter jede dort ausgesprochene Tatsache hier eine psychologisch erschlossene, die Tatsache schaffende Handlung.

Noch eine dritte Tatsache ist in unserem Bewusstsein unumstösslich fest: wir können nichts aufeinander beziehen ohne Beziehungsgrund, d. h. auch nichts einander entgegensetzen, ohne ihnen doch irgend etwas Gemeinsames zuzuschreiben. „A ist nicht = —A", aber: „A ist doch zum Teil = —A" (F. I 111). Beide sind in einem Gemeinsamen einander entgegengesetzt. Das führt zurück auf ein drittes notwendiges Handeln des Bewusstseins, ohne das es nicht Bewusstsein wäre und durch das alles in ihm bedingt ist, die Synthesis (vgl. F. I 113 ff.). Diese ist tatsächlich dem Bewusstsein notwendig, sonst würde es ein Ich setzen, ein Nicht-Ich entgegensetzen und in sie auseinanderfallen. Es hat aber eine Synthesis, in der es sie zusammenfasst (F. I 105 ff., 110). Diese Zusammenfassung geschieht nun bei allen andern Entgegengesetzten in einem höheren Begriff, der sie beide umfasst. Dies ist bei der Zusammenfassung von Ich und Nicht-Ich unmöglich, da wir hier an der Grenze allen Bewusstseins stehen: „Mit dem schlechthin Gesetzten, dem Ich, verhält es sich ganz anders. Es wird demselben ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem höheren Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen Vergleichungen verhält, sondern in einem niederen. Das Ich wird selbst in einen niederen Begriff, den der Teilbarkeit, herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne; und in

demselben Begriffe wird es ihm auch entgegengesetzt. Hier ist also gar kein Heraufsteigen, wie sonst bei jeder Synthesis, sondern ein Herabsteigen. Ich und Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkbarkeit gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Akzidenzen) im Ich, als teilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subjekt, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist“ (F. I 119).

Wir behalten also die Thesis als das Höchste, Unbedingte, und das, was durch sie existiert, das Ich, als das über den beiden andern Stehende, sie gewissermassen Produzierende. Im Ich haben wir dann die Handlung des Gegensetzens, wodurch das Nicht-Ich ist, und des Zusammenfassens, durch die das Ich dem Nicht-Ich gleichgesetzt, dadurch aber in eine niedere Sphäre gezogen wird, und da es doch für unsere Selbstbeobachtung deutlich wieder das Gleichsetzende ist, auch als die umfassende Sphäre festgestellt wird. Diese umfassende Sphäre aber ist wiederum Tun, Setzen, Entgegensetzen und Gleichsetzen, nicht ein Stehendes [1].

Wir sehen, wie die Selbstbeobachtung zu einem merkwürdigen Resultate führt. Wir finden in uns ein Handeln, aus dem unser Bewusstsein mit allen seinen Resultaten hervorgeht. Wenn nun das Ich bis zu diesem hinter dem Bewusstsein liegenden, das Bewusstsein produzierende Handeln seiner selbst zurückgegangen ist und hat es als sein eigenes Wesen erkannt, so ist es zum Selbstbewusstsein gekommen, der letzten Ursache

[1] Diese Gedanken durchziehen die ganze „Grundlage der gesamten W. L.“ F. I 85ff., aus der die obigen Stellen stammen.

unseres Bewusstseins. Dieses Kommen zum Selbstbewusstsein, dies Erkennen seiner selbst als des in allem handelnden Wesens, ist die „intellektuelle Anschauung“. Es ist eine „Anschauung“, denn sie kommt dadurch zu stande, dass man das Handeln in sich sieht. Was Handeln ist, kann der Intellekt eben nicht ausdenken, ohne dass er es sieht, schaut, das gilt für äusseres und inneres Handeln.

„Indem du dachtest, wie wir von dir forderten, jetzt Gegenstände, die ausser dir sein sollten, jetzt dich selbst, wusstest du ohne Zweifel, dass und was und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber miteinander zu unterreden, wie wir im obigen getan haben.

Wie kamst du nun zu diesem Bewusstsein deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstsein meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazugesetztes und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. — So wirst du antworten und musst du antworten, denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewusstsein desselben gar nicht zu denken.

Zuvörderst also hätten wir ein solches Bewusstsein gefunden, wie wir es soeben suchten, ein Bewusstsein, in welchem das Subjektive und Objektive unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstsein unseres eigenen Denkens ist dieses Bewusstsein. — Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst; wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders als so: deine innere Tätigkeit, die auf etwas ausser ihr (auf das Objekt des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Tätigkeit entsteht uns nach

obigem das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbstbewusstsein eben war jenes unmittelbare Bewusstsein deines Denkens; sei es, dass ein Objekt oder dass du selbst gedacht wurdest. — Also das Selbstbewusstsein ist unmittelbar; in ihm ist Subjektives und Objektives unzertrennlich vereinigt und absolut eins" (F. I 527 f.).

Wenn wir also darüber reflektieren, warum wir denn überhaupt Selbstbeobachtung anstellen können, kommen wir auf das merkwürdige Resultat, dass etwas ihr Entsprechendes in allem unserem Denken vorhanden ist. Wir selbst nehmen in uns ein Handeln, Denken wahr, mit dem bestimmten Bewusstsein, dass dies Wahrgenommene unser Eigentum ist, aus dem Wahrnehmenden selbst hervorgeht, zu ihm gehört. Dies bestimmte Bewusstsein ist das Selbstbewusstsein, und in ihm sind wir bei einer eigenartigen Beschaffenheit unseres Geistes angekommen, die ihn von allem scheidet, was sonst im Bewusstsein vorkommt und die zugleich ihm dasjenige Merkmal gibt, kraft dessen wir ihn als Ich von allem andern unterscheiden. Unser Geist handelt nie, ohne zugleich auf sich selbst zu handeln, d. h. ohne sich als des Handelnden bewusst zu werden, er denkt nicht, ohne zu wissen, dass er denkt, er setzt nichts (kein Objekt), ohne sich als das Setzende mitzusetzen. Das ist nicht etwas Nachträgliches, Reflektiertes, sondern unmittelbar gegeben. Es ist das Wesen des Ich, zu handeln und sich selbst dabei anzuschauen, zu handeln mit Selbstbewusstsein.

„Ein solches unmittelbares Bewusstsein heisst mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine Anschauung, und so

wollen auch wir es nennen. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein sich Setzen als setzend (irgend ein Objektives, welches auch ich selbst, als blosses Objekt, sein kann)[1], keineswegs aber etwa ein blosses Setzen; denn dadurch würden wir in die soeben aufgezeigte Unmöglichkeit, das Bewusstsein zu erklären[2], verwickelt. Es liegt mir alles daran, über diesen Punkt, der die Grundlage des ganzen hier vorzutragenden Systems ausmacht, verstanden zu werden und zu überzeugen" (F. I 528).

„Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es tue. Dass es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Forderung, man solle es ihm durch Raisonnement nachweisen, ist noch um vieles wunderbarer, als die Forderung eines Blindgeborenen sein würde, dass man ihm, ohne dass er zu sehen brauche, erklären müsse, was Farben seien" (F. I 463, 1797).

---

[1] Also: Das Ich selbst denkt ein Objekt, auch sich selbst, aber es tut das nicht ohne das unmittelbare Bewusstsein, dass es selbst dabei das Denkende, Setzende ist. Es denkt sich, setzt sich als das Tätige dabei und das ist notwendig für uns, ist für uns das Wesen unseres Ich, dass es das tut.

[2] S. die unten angeführte Stelle (S. 118 f.).

Wer nicht in seinem Bewusstsein das unmittelbar findet, dass er in bestimmten Dingen sich als das Handelnde setzt und beobachtet, dem ist das nicht klar zu machen. Wie er aber ohne das sich als „Ich“ empfindet und hat, ist ein Rätsel. Nun hat er aber sich als „Ich“, jeder hat sich als das, eben nur deshalb, weil er sich als das Handelnde überall anschaut:

„Wohl aber lässt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, dass diese intellektuelle Anschauung in jedem Moment seines Bewusstseins vorkomme. Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuss bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiss ich, dass ich es tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich von dem vorgefundenen Objekte des Handelns. Jeder, der sich eine Tätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens und ohne sie ist der Tod“ (F. I 463, 1797).

Wir sind in der Erklärung dieses Begriffes ein Stück weiter gekommen. Die philosophische Selbstbeobachtung auf beiden Wegen oben hatte ergeben, dass allem Tun, Denken des Ich, allen Funktionen innerhalb des Bewusstseins ein Handeln des Ich zu Grunde liegt. Wie aber kann die Beobachtung das konstatieren, war die zweite Frage. Die Antwort lautet: Sie kann es, weil es ein ganz bestimmtes, unmittelbares Kriterium für das gibt, was wir Ich nennen und diesem zuschreiben. Alles was, indem es handelt, zugleich seiner als des Handelnden bewusst wird, indem es setzt, sich als das Setzende setzt, das ist Ich. Dies alles zusammen, was dieses Cha-

rakteristikum trägt, sondert die Selbstbeobachtung aus und nennt es „Ich". Sie könnte es nicht sondern, wenn es nicht schon so gekennzeichnet wäre. Nur durch dieses Kennzeichen ist es möglich, dass der Mensch, wenn man ihn auffordert: denke dich, sofort bestimmte Dinge als sein Ich konstituierend herausgreift und als Ich setzt.

Bei jeder Handlung ist nun dies vorhanden, dass etwas Bestimmtes als Ich darin angeschaut wird. Aber gerade darin liegt es begründet, dass das Ich sich nie als eine einheitliche, bestimmte Grösse hat, sondern erst durch Reflexion sich über sich selbst klar werden muss, während es sich selbst unmittelbar nur in Akten hat, wo es mit Entgegengesetztem verknüpft ist.

„Nun aber kommt diese Anschauung [von sich] nie allein als ein vollständiger Akt des Bewusstseins vor; wie denn auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt, noch das Bewusstsein vollendet, sondern beide müssen begriffen werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellektuelle Anschauung ist auch stets mit einer sinnlichen verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Objekt zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches gleichfalls begriffen wird[1]. Wie weiss ich denn nun, was ich hervorbringen will, und wie könnte ich dies wissen, ausser dass ich mir im Entwerfen des Zweckbegriffes, als einem Handeln, unmittelbar zusehe? — Nur dieser ganze Zustand in Ver-

[1] In jeder Handlung findet sich das Ich zusammen mit einem Objekt des Handelns und einem Zweckbegriff für sein Handeln. Beides begreift es, sieht es vor sich.

einigung des angegebenen Mannigfaltigen vollendet das Bewusstsein. Nur der Begriffe, des vom Objekte und des vom Zwecke, werde ich mir bewusst; nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen" (F. I 463f.).

Aber diese Anschauungen liegen zum Grunde, sonst könnte ich nie des Objekts als eines mir gegebenen Gegenstandes, des Handelns darauf als meines Handelns, des Zweckbegriffs als meines Begriffs bewusst werden. Als Tathandlung liegt die Selbstanschauung zu Grunde, die der Philosoph abstrahiert und als eine Tatsache für sich herausstellt: „Sonach findet der Philosoph diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewusstseins (für ihn ist es Tatsache, für das ursprüngliche Ich Tathandlung), nicht unmittelbar, als isoliertes Faktum seines Bewusstseins, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandteile auflöst" (F. I 465, 1797).

Nun lässt sich aber nicht nur nachweisen, dass diese Selbstanschauung in allem Bewusstsein vorkommt, sondern, dass sie einfach der konstituierende Faktor ist, ohne den Bewusstsein überhaupt unmöglich und unerklärlich ist:

„Indem du irgend eines Gegenstandes — es sei derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstsein der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu sein, musst du deiner selbst dir bewusst sein. — Du bist — deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest also

notwendig dein denkendes Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich. Aber damit du dies könnest, muss abermals das Denkende in jenem Denken Objekt eines höheren Denkens sein, um Objekt des Bewusstseins sein zu können; und du erhältst zugleich ein neues Subjekt, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstsein war, sich wieder bewusst sei. Hier argumentiere ich nun abermals wie vorher; und nachdem wir nun einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins Unendliche fort für jedes Bewusstsein ein neues Bewusstsein bedürfen, dessen Objekt das erstere sei, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstsein annehmen zu können. — Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseienden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseiende wieder das Bewusste und du musst wieder des Bewusstseienden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins Unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstsein kommst.

Kurz, auf diese Weise lässt das Bewusstsein sich schlechthin nicht erklären. — Noch einmal; welches war das Wesen des soeben geführten Raisonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewusstsein auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Objekt kommt zum Bewusstsein lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseienden Subjekts, mir bewusst sei. Dieser Satz ist unwidersprechlich. — Aber in diesem Selbstbewusstsein meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Objekt, und es gilt von dem

Subjekte zu diesem Objekte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Objekt und bedarf eines neuen Subjekts und so fort ins Unendliche. In jedem Bewusstsein also wurde Subjekt und Objekt voneinander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstsein unbegreiflich ausfiel.

Nun aber ist doch Bewusstsein; mithin muss jene Behauptung falsch sein. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegenteil gilt; sonach folgender Satz gilt: es gibt ein Bewusstsein, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstsein sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstsein überhaupt zu erklären" (I 526f., 1797).

Also das Bewusstsein wäre eine endlose Reihe, wo immer ein Bewusstes in das andere geschachtelt wäre, wenn nicht an einem Punkte etwas wäre, was Bewusstseiendes und Bewusstes zugleich ist, was dadurch, dass es ist, zugleich seiner bewusst ist, und indem es seiner bewusst ist, ist. Es ist das in der Selbstanschauung gegebene Ich, oder vielmehr, es ist eben diese Selbstanschauung selbst, deren Wesen es eben ist, dass sie das Bewusstseiende als Bewusstes in sich schliesst, ohne dass es doch etwas anderes ist als dasselbe Bewusstseiende, das anderes als Bewusstes in sich hat. Nun verstehen wir, warum uns die Selbstanschauung als das dem Ich charakteristische überall auftauchte. Sie ist das Ich selbst, das, was als geschlossener Ring, in sich selbst gefasst, seiner sich bewusst, indem es ist, und seiend, als seiner sich bewusst, sein Sein habend in seinem Selbstbewusstsein, als Subjekt und Objekt des Bewusstseins in

einem, hinter allem Bewusstsein steht und ohne das kein Bewusstsein möglich wäre:

„Dieses unmittelbare Bewusstsein ist die soeben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst notwendig, und ist sonach das Subjektive und Objektive in einem. Alles andere Bewusstsein wird an dieses angeknüpft und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die Verknüpfung damit zu einem Bewusstsein: dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin notwendig, wenn irgend ein anderes Bewusstsein stattfinden soll. — Das Ich ist nicht zu betrachten als blosses Subjekt, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subjekt-Objekt in dem angegebenen Sinne“ (F. I 528f., 1797).

Hier ist etwas in sich selbst Geschlossenes gefunden. Ueber es hinaus gibt es keinen Weg; dass von ihm unser Bewusstsein abhängig ist, ist nachgewiesen. Freilich, man muss sich auch klar machen, was das heisst, dass es einen Weg über dieses letzte, das Bewusstsein begründende, hinaus nicht gibt: „Nun ist hier von keinem andern Sein des Ich die Rede als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung; oder noch strenger ausgedrückt, von dem Sein dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. Es soll durch dieses sich selbst Setzen nicht etwa eine Existenz des Ich als eines unabhängig vom Bewusstsein bestehenden Dinges an sich hervorgebracht werden, welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten grösste sein würde. Ebensowenig wird dieser Anschauung eine

vom Bewusstsein unabhängige Existenz des Ich als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt, welches meines Erachtens keine kleinere Absurdität ist, ohnerachtet man dies freilich nicht sagen soll, indem die berühmtesten Weltweisen unseres philosophischen Jahrhunderts dieser Meinung zugetan sind. Eine solche Existenz ist nicht vorauszusetzen, sage ich; denn, wenn ihr von nichts reden könnt, dessen ihr euch nicht bewusst seid, alles aber, dessen ihr euch bewusst seid, durch das angezeigte Selbstbewusstsein bedingt wird, so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes, dessen ihr euch bewusst seid, die von allem Anschauen und Denken unabhängig sein sollende Existenz des Ich, jenes Selbstbewusstsein bedingen lassen[1]. Ihr müsset entweder gestehen, dass ihr von etwas redet, ohne davon zu wissen, welches ihr schwerlich tun werdet, oder ihr müsstet leugnen, dass das aufgezeigte Selbstbewusstsein alles andere Bewusstsein bedinge, welches euch, wenn ihr mich nur verstanden habt, schlechthin unmöglich sein wird. — Es erhellt sonach hier auch dieses, dass man durch unsern ersten Satz, nicht nur für den angeführten, sondern für alle möglichen Fälle, unausbleiblich auf den Standpunkt des transzendentalen Idealismus gesetzt wird; und dass es ganz eins ist, jenen verstehen und von diesem überzeugt werden.

Also — die Intelligenz schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese An-

[1] Es gibt also kein Hinausgehen über das letzte in der Selbstanschauung Gegebene, und das ist eben das Selbstanschauen als Handlung und damit das Ich als Selbstanschauen.

schauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschied von der letzteren, intellektuelle Anschauung genannt. — Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit, weil diese das Zurückgehen der Tätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet“ (F. I 529 f., 1797)[1].

Die theoretische Gedankenreihe führt hier zu einem Punkte, der einem gleichartigen in der praktischen entspricht. Dort (S. 16 ff.) erkannte der Denker, dass das Ich die Gesetze schafft, nach denen seine Welt geordnet ist. Von da aus ergab sich die Möglichkeit, zu postulieren, dass es das tue, überhaupt die Welt schaffe, um seiner ethischen Zwecke willen.

Hier ergibt sich vom Kritizismus aus die Erkenntnis, dass innerhalb der Welt des Bewusstseins, über die man nach Kant nicht hinaus darf, ein in sich Geschlossenes, Unbedingtes gesetzt ist, alles Bewusstsein begründend und deshalb unbewusst und doch durch seine Eigenart, dass es nämlich im Bewusstsein seiner selbst sein Wesen hat, dem Ergreifen durch das bewusste Denken, zugänglich, das Ich. Es ergibt sich ganz notwendig die Frage: Sollte es nicht möglich sein, aus diesem letzten, ohne das Bewusstsein nicht möglich ist, das Bewusstsein wirklich zu erklären? Gelänge das, so wäre es damit wirklich als das letzte erwiesen, ausser dem es nichts gibt. Aussicht auf Gelingen bietet jetzt schon die Tatsache, dass neben dem Selbstanschauen und Setzen seiner selbst als

[1] Vgl. auch II 441 f., 1795.

damit irgendwie zusammenhängend schon Entgegensetzen, wodurch ein Nicht-Ich entsteht, und Zusammenfassen aufgezeigt sind. Sollte es sich nicht beweisen lassen, dass diese Zusammenhänge notwendig sind, also ein solches sich selbst anschauendes Wesen notwendig eine Welt in seinem Bewusstsein haben müsse.

Wäre dieser Beweis geliefert, dann wäre das Ich als das Absolute bewiesen, denn ein Hinausgehen darüber, wie es der Dogmatismus versucht, lässt sich als völlig unnötig und unmöglich erweisen.

Neben diesem Erweis für die Absolutheit des Ich durch Ableitung der Welt aus ihm, bringt freilich Fichte, wie wir noch sehen werden, den Beweis durch das sittliche Postulat (vgl. F. I 466, 1797). Wir werden darüber noch zu reden haben. Es ist hier schon klar, dass er dazu kein Recht hat. Ein ethisches Interesse, oder gar ein sittlicher Gewissenszwang, dieses Ich-Selbstanschauen als Absolutes zu postulieren, liegt nicht vor. Nur wer sich darüber täuscht, dass er hier einen Begriff vom Ich setzt, der dem vom ethischen Postulate geforderten völlig unähnlich ist, wird das annehmen können. Wie es Fichte möglich war, sich darüber zu täuschen, werden wir noch sehen. Dass er sich täuschte, ist jedem klar, der das Wesen des Absoluten als Werte schaffendes Handeln neben dieses Ich setzt, das im Selbstanschauen einfach auf sich selbst geht, Intelligenz ist, sonst nichts.

Zur Verwechslung hat sicher auch der Begriff „Anschauung“ beigetragen. Wir sahen, dass es auch für das ethische Wesen des Ich eine „unmittelbare Anschauung“ gab, die dadurch realisiert wurde, dass der Mensch sich zum sittlichen Handeln erhob.

Völlig anders ist diese „intellektuelle Anschauung", die einfach darin besteht, dass sich das Ich seines Denkens nicht seiner sittlichen Freiheit und Selbständigkeit bewusst wird. Trotzdem verwechselt Fichte beide und nennt nicht nur die „intellektuelle Anschauung" sehr oft „unmittelbare", was völlig möglich ist, sondern scheint die unmittelbare ethische Anschauung manchmal die „intellektuelle" zu nennen (vgl. F. I 466), was ihm direkt unmöglich sein sollte.

Doch ehe nun der Beweis der Ableitung der Welt aus dem Wesen des Ich gegeben werden kann, müssen noch einige Ausführungen gegeben werden, die dieses Wesen des Ich, den Begriff „intellektuelle Anschauung" und die Möglichkeit der Verwechslung dieser Begriffe mit denen der ethischen Reihe noch deutlicher machen.

3. Die wissenschaftliche Selbstbeobachtung. — Das praktische Postulat. — Das „Ich" ein Begriff.

Im vorhergehenden Abschnitt sind zwei verschiedene Arten von Selbstanschauung nebeneinander gestellt, die zunächst einmal zu scheiden sind. Er ging aus von dem Gedanken, dass der Mensch immer tiefer und tiefer in sein Bewusstsein hineinbohren müsse mit Hilfe psychologischer Selbstbeobachtung, und dass er dann immer wieder auf Handlungen stosse, in denen er seines wahren Wesens als Ich inne würde. Fichte nennt auch das Selbstanschauung, ich werde es in Zukunft Selbstbeobachtung nennen.

Die Möglichkeit, durch diese Selbstbeobachtung bestimmte Handlungen in sich als Wesen des Ich zu finden, war dadurch gegeben, dass in uns etwas uns unmittelbar

als unser Ich, als Handeln unseres Ich gegeben ist, nämlich alles das Handeln, wo das Handelnde zugleich ein sich in seinem Handeln Anschauendes ist, so dass dies Handeln und dies Anschauen des Handelns nicht getrennt werden kann. Das ist nun das eigentliche Wesen der intellektuellen Anschauung. Dieser Name kann auf die andere psychologische — Fichte nennt sie auch philosophische — Art der Selbstanschauung übertragen werden, da diese philosophische Selbstanschauung eben nur dadurch zu stande kommt, dass das Ich seiner unmittelbaren, ursprünglichen Anschauung sich bewusst wird und diese als Wesen des Ich von allem andern trennt (vgl. z. Folg. K. Fischer VI 308 ff., Windelband II 208 ff.).

Die unmittelbare, ursprüngliche, das Bewusstsein schaffende Selbstanschauung ist nichts in einem Akte wirklich dem Bewusstsein Gegebenes, sondern sie ist in allen Akten des Bewusstseins dabei und liegt ihnen zu Grunde. Will nun die Selbstbeobachtung feststellen, was hier eigentlich vorliegt, so hat sie aus allen diesen Akten des Bewusstseins das abzusondern, was mit diesem Bewusstsein „Ich“ versehen ist, als zum Ich gehörig empfunden wird und das zusammenzustellen. Dieses Absondern bestimmter Handlungen von andern nennt man Abstraktion. Durch sie wird das, was allem Bewusstsein zu Grunde liegt, aber nicht notwendig zum Bewusstsein kommen muss, ins Bewusstsein erhoben, das notwendige Handeln unseres Geistes.

Nehmen wir an „z. B. die höchste Handlung der Intelligenz sei die, sich selbst zu setzen, so ist gar nicht notwendig, dass diese Handlung der Zeit nach die erste sei, die zum deutlichen Bewusstsein komme; und

ebensowenig ist notwendig, dass sie jemals rein zum Bewusstsein komme, dass die Intelligenz je fähig sei, schlechthin zu denken: Ich bin, ohne zugleich etwas anderes zu denken, dass nicht sie selbst sei". Darin liegt das oben Ausgeführte (S. 117 f.), dass das Ich sich nur hat als eine bestimmte Handlungsart in vielen einzelnen Vorgängen des Bewusstseins, nie sich allein als solches.

Um nun die Wissenschaftslehre zu stande zu bringen, „dazu gehört noch eine unter jenen Handlungen[1] allen nicht enthaltene Handlung des menschlichen Geistes, nämlich die, seine Handlungsart überhaupt zum Bewusstsein zu erheben. Da sie unter jenen Handlungen, welche alle notwendig, und die notwendigen alle sind, nicht enthalten sein soll, so muss es eine Handlung der Freiheit sein. — Die Wissenschaftslehre entsteht also, insofern sie eine systematische Wissenschaft sein soll, gerade so wie alle möglichen Wissenschaften, insofern sie systematisch sein sollen, durch eine Bestimmung der Freiheit: welche letztere hier insbesondere bestimmt ist, die Handlungsart der Intelligenz überhaupt zum Bewusstsein zu erheben; und die Wissenschaftslehre ist von andern Wissenschaften nur dadurch unterschieden, dass das Objekt der letzteren selbst eine freie Handlung, das Objekt der ersteren aber notwendige Handlungen sind" (F. I 71 f., 1794).

Der hier angewendete Begriff der Wissenschaft ist der durch die Wissenschaftslehre festgesetzte. Angenommen sie wäre richtig. Dann entsteht die Welt unseres Bewusstseins durch ein für allemal von der Wissenschafts-

[1] Den notwendigen Handlungen innerhalb des Bewusstseins.

lehre ergründete Handlungen unseres Geistes, die dann als unabhängig erscheinen, nach bestimmten Gesetzen verlaufen und beobachtet werden müssen. Der Mensch hat es nun in seiner Gewalt, diese Beobachtung zu vollziehen oder nicht: „Durch die Wissenschaftslehre ist eine ihrem Sein und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehende Natur, und die Gesetze, nach denen sie beobachtet werden soll und muss, als notwendig gegeben: aber die Urteilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, diese Gesetze überhaupt anzuwenden oder nicht; oder bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze sowohl als der Gegenstände, welches Gesetz sie will auf einen beliebigen Gegenstand anzuwenden, z. B. den menschlichen Körper als rohe oder organisierte oder als animalisch belebte Materie zu betrachten. Sobald aber die Urteilskraft die Aufgabe erhält, einen bestimmten Gegenstand nach einem bestimmten Gesetze zu beobachten, um zu sehen, ob und inwiefern er mit demselben übereinkomme oder nicht, ist sie nicht mehr frei, sondern unter einer Regel; und wir sind demnach nicht mehr in der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Felde einer andern Wissenschaft, welche die Naturwissenschaft heisst" (F. I 64 f.). Also eine jede Wissenschaft entsteht, indem der Mensch sich frei entschliesst, eines der ihm notwendig gegebenen Gebiete nach den ebenso notwendig gegebenen Gesetzen zu erforschen. Der Entschluss des Erforschens ist frei. Genau wie die Einzelwissenschaften durch einen freien Entschluss auf ihr Gebiet übergehen, so wird nach obigem die Wissenschaftslehre geschaffen durch den freien Entschluss, die notwendigen Handlungsarten des Ich zu erforschen, den Entschluss der Selbstbeobachtung.

Diese Gedanken machen es nun Fichte möglich, einen zweiten Begriff aus der Reihe der ethisch bedingten Gedankengänge hier einzuführen und dadurch eine neue scheinbare Annäherung zu erreichen: es ist der des praktischen Postulates.

Es muss ja von dem Menschen auch hier gefordert werden, eine Handlung der Freiheit vorzunehmen, sich selbst zu bestimmen: „Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres, ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst" (F. I 422, 1797).

Das ist nun freilich ein völlig anderes praktisches Postulat als dasjenige, das Voraussetzung der ethischen Gedankenreihen ist. Dort ist es der Entschluss, frei zu handeln, hier der, sich selbst zu beobachten. So sehr ist das so, dass in diesem Zusammenhang die Unfähigkeit zu dieser Tat der Freiheit auf einen Mangel an der Beweglichkeit der Intelligenz zurückgeführt wird. Man könnte die Dogmatiker leicht widerlegen, indem man ihnen zeigt, dass sie in ihrem eigenen Denken sich selbst fassen und verstehen, sich also über den Mechanismus erheben, von dem sie, nach ihrem dogmatischen System, ein Glied sein müssten. „Aber gerade daran stösst es sich, dass diese Beobachtung völlig ausserhalb ihres Gesichtskreises liegt, und dass es ihnen an der Beweglichkeit und Fertigkeit des Geistes mangelt, im Denken eines Objekts nicht nur dieses Objekt, sondern auch ihr Denken desselben zugleich mitzudenken", also sich selbst zu beobachten (F. I 510, 1797).

An einem Punkte nähert sich freilich diese Gedankenwelt der ethischen. Die Selbstbeobachtung geschieht, indem der Mensch, wie oben ausgeführt, jetzt einen Gegenstand denkt, sich frei davon losreisst, einen andern denkt, dann sich denkt und findet, dass er damit das freie Handeln des Losreissens und Verweilens denkt. So setzt also Selbstbeobachtung diese Fähigkeit freien Handelns voraus und findet sie als Wesen des Ich und auch darauf bezieht sich ja das praktische Postulat[1]. Aber wiederum ist der Unterschied gross. Das Freihandelnde in der ethischen Reihe ist der sittliche Wille, der sich von aller Sinnlichkeit unabhängig bestimmt. Hier ist es der Intellekt, der von einem zum andern geht. — Trotz aller formalen Aehnlichkeit eine andere Welt. — Wir sehen aber, dass die Zusammenfassung hier möglich ist, sobald man den Unterschied zwischen diesem Freihandeln des Intellekts und des Ich als moralischen Wesens nicht scharf zieht, sondern beides als ein Sichbestimmen von innen heraus gleichsetzt, was geht, da es eine formelle Gleichheit ist, während die Werte völlig verschieden sind.

Derselbe nach der ethischen Reihe die Verbindung suchende Gedankenkreis findet sich in folgender Stelle: „Das reine Ich, welches zu denken sie sich des Unver-

---

[1] „Jenes Selbstbewusstsein dringt sich nicht auf und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln und dann vom Objekte abstrahieren und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genötigt werden, dies zu tun, und wenn er es auch vorgibt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und wie gefordert werde, dabei verfahre. Mit einem Wort, dies Bewusstsein kann keinem nachgewiesen werden, jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen“ (F. I 429, 1797; vgl. auch II 441 f., 1795).

mögens beschuldigen, liegt allem ihrem Denken zu Grunde, und kommt in allem ihrem Denken vor, indem alles Denken nur dadurch zu stande gebracht wird. So weit geht alles mechanisch. Aber die soeben behauptete Notwendigkeit einzusehen, dieses Denken wieder zu denken, liegt nicht im Mechanismus; dazu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz andern Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Dasein versetzt werden. Wenn dieses Vermögen der Freiheit nicht schon da ist und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen."

„Alles beruht darauf, dass man sich seiner Freiheit, durch den steten Gebrauch derselben, mit klarem Bewusstsein, recht innig bewusst worden, und sie uns über alles teuer geworden sei. Wenn es in der Erziehung von der zartesten Jugend an der Hauptzweck und das bedachte Ziel sein wird, die innere Kraft des Zöglings nur zu entwickeln, nicht aber ihr die Richtung zu geben; wenn man anfangen wird, den Menschen für seinen eigenen Gebrauch und als Instrument für seinen eigenen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden, dann wird die Wissenschaftslehre allgemein verständlich und leicht verständlich sein. Bildung des ganzen Menschen von seiner frühesten Jugend an: dies ist der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie" (F. I 506 f.).

Die Stelle hat gewiss ihr gutes Recht auch für die intellektuelle Erziehung, von der sie handelt. Aber es ist charakteristisch, dass Fichte glaubt, hier von der Erziehung zur ganzen Freiheit zu handeln, während er schliesslich von der Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten zu selbständigem Urteilen redet.

Durch dieses praktische Postulat also entsteht die Wissenschaftslehre wie jede andere Wissenschaft. Sie beobachtet den Geist des Menschen in seinem notwendigen Handeln und schreitet von hier auch fort, wie jede andere Wissenschaft es tut: die Wissenschaften entstehen, indem sich der Geist unter gewissen Gesichtspunkten auf bestimmte Erscheinungen richtet, das, was unter diese Gesichtspunkte fällt, herausnimmt und ordnet, so Begriffe und Gesetze schafft und feststellt. Genau so richtet sich der Geist auf alles im Bewusstsein Vorhandene, um herauszusuchen, was davon Ich ist, ordnet das in den verschiedenen Erscheinungen Gefundene zu einem Begriff, stellt die Gesetze seines Funktionierens fest usw. Das Richten des Bewusstseins auf dieses Bestimmte ist die Reflexion, das Absondern die Abstraktion: „Durch diese freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die notwendige Handlung der Intelligenz, als Gehalt in eine neue Form, die Form des Wissens oder des Bewusstseins aufgenommen, und demnach ist jene Handlung eine Handlung der Reflexion. Jene notwendigen Handlungen werden aus der Reihe, in der sie etwa an sich vorkommen mögen, getrennt und von aller Vermischung rein aufgestellt; mithin ist jene Handlung auch eine Handlung der Abstraktion. Es ist unmöglich zu reflektieren, ohne abstrahiert zu haben“ (F. I 72, vgl. auch I 67, 1794).

Nachdem so das Denken eine Reihe von durch besondere Merkmale ausgezeichneten Erscheinungen aus dem Zusammenhang mit den übrigen herausgenommen hat, setzt sie sie zusammen zu einem Bilde dessen, was sie hier erforscht hat. Dies geschieht durch die Ein-

bildungskraft, die ein Bild des betreffenden Gegenstandes, der betreffenden Erscheinung, Handlung auf Grund des durch die Abstraktion erhaltenen Einzelmaterials schafft, den Begriff, auf dem sich Wissenschaften erst aufbauen können:

„Ich abstrahiere z. B. von dem Besonderen der Bäume, die ich etwa gesehen habe; fasse das allen Gemeinschaftliche auf in Eine Vorstellung, und habe den Begriff des Baumes überhaupt. Das Bild des Baumes überhaupt, das mir vorschwebt — ich rede zu denen, die wirklich denken können und nicht blosse Wörter, die sie gelernt haben, wiederholen — was ist es denn, woher kommt es denn, von welchem Baume an sich ist es mir denn zugeströmt? Ich meine, es sei ohne allen Zweifel ein Produkt meiner Einbildungskraft“ (F. II 448 f., 1795).

Doch ich kann noch weiter gehen. Mein Denken sucht das Gemeinsame in allen Erscheinungen:

„Ich abstrahiere von dem Besonderen alles Erkannten, und habe den Begriff des Dinges überhaupt. Das Bild desselben ist doch hoffentlich auch Produkt meiner Einbildungskraft“ (F. II 449, 1795)?

Ebenso richtet sich das Denken auf die Vorgänge im Geiste des Menschen: „Ich habe, wegen des schon oben aufgezeigten Bedürfnisses, Mich gesetzt, als das Erkennende, in der Erkenntnis dieses Gegenstandes, und eines zweiten und eines dritten u. s. f. Ich abstrahiere von dem Besonderen in jedem Erkennen, und setze Mich als das Erkennende überhaupt, gerade so, wie ich vorher einen Baum überhaupt setzte; sondere diese Vorstellung von den übrigen Prädikaten, die ich

mir zuschreibe, ab, und fixiere sie in dem Begriffe eines Erkenntnisvermögens oder eines Verstandes, gebe diesem Begriffe ein Bild, und sage: siehe das ist mein Verstand. Nun bitte ich einen jeden: wie kommt denn ein Verstand als Objekt in mein Bewusstsein? Ist er denn etwas anderes, als ein Produkt meiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit und zwar durch eine höchstzusammengesetzte und höchstzufällige Operation derselben? Schon die Absonderung eines erkennenden Ich von einem erkannten, das mir insofern Nicht-Ich ist, inwiefern diese Absonderung geschieht, war Sache der Freiheit; und nun erst alles übrige“ (F. II 449, 1795)?

Genau so entsteht der zentrale Begriff der Wissenschaftslehre, das Ich: „Das was nach der vollendeten Abstraktion, nach der Abstraktion von allem, wovon abstrahiert werden kann, übrig bleibt, ist lediglich das Abstrahierende selbst, das Ich. Es bleibt für sich übrig, und ist sonach Subjekt-Objekt; es bleibt mit seinem ursprünglichen Charakter, in seiner Reinheit übrig. Ich möchte das nicht Tatsache nennen, denn das Ich bleibt gar nicht als ein gefundenes, als ein Objekt, übrig: sondern wenn es doch ja nach der Analogie des bisherigen philosophischen Sprachgebrauches benannt werden sollte, nach welchem sich die bisherige Darstellung der Wissenschaftslehre nur zu sehr gerichtet und sich dadurch den Verdrehungen der Buchstäbler blossgestellt hat — eine Tathandlung“ (F. II 448, 1795).

Der Begriff des Ich ist also ganz auf demselben Weg entstanden wie jeder andere, durch Abstraktion aus vielen einzelnen Erscheinungen und Zusammensetzung dieser Erscheinungen durch die Einbildungskraft. So

wenig wie der Begriff „Verstand", ist aber auch dieser Begriff Bild einer Tatsache (wie etwa der Begriff „Baum"), sondern einer Tathandlung.

Nun aber erhebt sich eine ernste Frage: Die Wissenschaftslehre hat es also, wie jede Wissenschaft, mit Abstrahiertem und mit durch unsere Einbildungskraft geschaffenen Begriffen zu tun, nicht mit Realitäten. Wie kann sie daraus die reale Welt erklären wollen, wie sie es doch tut? Dass diese Begriffe keine Realitäten sind, sagt Fichte mit dürren Worten: „Gerade auf dieselbe Weise, und auf keine andere, kommt ein Wille, ein Bewusstsein, das Ich selbst, inwiefern es Objekt des Bewusstseins ist, im Bewusstsein zu stande. Diese Abstrakta im Ernste — unsere Philosophen tun es nicht im Ernste, sie tun (innerlich) gar nichts, und was sie reden, verstehen sie selbst nicht — sie im Ernste für wirkliche, durchgängig bestimmte Dinge zu halten, ist wahre Schwärmerei, ist der eigentliche Wahnsinn, welcher ja darin besteht, dass man den Produkten seiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit Realität beimisst" (F. II 449f., 1795).

Ist aber das Ich der Wissenschaftslehre nur solch ein Begriff, so kann es nicht die Wirklichkeit erklären (F. I 91f.). Wir erinnern uns an die oben angeführte Stelle, wo ausgeführt wird, dass das Gemüt als notwendiger letzter Grund des Bewusstseins zwar „eine transzendentale Idee" sei, aber eine solche, die „von allen andern sich dadurch unterscheidet, dass wir sie durch intellektuelle Anschauung realisieren" (s. S. 97f.).

Wir stehen wieder an derselben Stelle, an der wir im vorhergehenden Abschnitt sahen, dass die ganze

Selbstbeobachtung schliesslich nur möglich ist, weil vor ihr und allen ihren Begriffen ein Selbstanschauen des Ich vorhanden ist (s. S. 114f.).

Das, was wir hier als Wissenschaftslehre beschrieben haben, ist die dort beschriebene Selbstbeobachtung, nun in ihrem wissenschaftlichen Wesen näher definiert; der Begriff des Ich hier, die dort von der Selbstbeobachtung konstatierte Tatsache; die noch zu findende Realität, dann wohl jenes die Selbstbeobachtung ermöglichende Selbstanschauen als Wesen des Ich (S. 114f.).

Auf diese Gedanken führt noch eine andere, jener völlig parallele, nun aber viel klarere Gedankenreihe. Der Geist richtet sich auf seine Erscheinungen und erforscht sie. Das ist sein freier Entschluss. Was er aber nun abstrahiert und als einheitlich empfindet und zusammenfasst, hängt nicht mehr vom freien Entschluss ab. Bestimmte Erscheinungen muss er unter dem Begriff „Verstand“, andere unter dem „Ich“ zusammenfassen. Es muss also doch in dem Zusammengefassten etwas liegen, was ihn nötigt. Um etwas im Begriff Ich zusammenzufassen, muss man schon wissen, dass es zum Ich gehört: „Soll die notwendige Handlungsart der Intelligenz an sich in die Form des Bewusstseins aufgenommen werden, so müsste sie schon als solche bekannt sein, sie müsste mithin in diese Form schon aufgenommen sein, und wir wären in einen Zirkel eingeschlossen“ (F. I 72, 1794)? Woher wissen wir, was ihr notwendig angehört? „Nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in jener Absonderung? Wie weiss der Philosoph, was er als notwendige Handlungsweise der Intelligenz aufnehmen und was er

als ein Zufälliges liegen lassen solle“ (F. I 72f.)? Mit der Antwort auf diese Frage kommen wir, wie im vorhergehenden Abschnitt (S. 97f.) aus dem Gebiet der Abstraktion und des Begriffs in das der Wirklichkeit, zum Nachweis, dass ihm eine Realität entspricht.

4. Selbstanschauung und Ich als Wirklichkeit.

Die zuletzt aufgeworfene Frage wird bei Fichte zunächst gewissermassen historisch beantwortet, indem der Weg beschrieben wird, auf dem die einzelnen Denker zur Entdeckung des Ich kamen. Doch liegt darin ein deutlicher Wink für das Tiefere, das in der Wirklichkeit dem Gedachten Entsprechende.

Es ist zunächst eine dunkle Ahnung, die die Denker antreibt, hier etwas Eigenartiges zu suchen, sie fühlen eben, dass hier etwas Bestimmtes ist. Nun suchen sie hin und her, probieren diese Zusammenstellung und jene, dringen tiefer und tiefer, schliessen immer mehr aus davon und sagen, dies ist nicht das Eigenartige, und kommen so langsam zu der höchsten Abstraktion, wo sie dies allein haben und zusammenstellen können, wo dann ebenso ihr Gefühl sagt: das ist dies Eigenartige an sich allein und ganz. Dann können sie auch verstehen, welches das Gefühl war, das sie leitete, und warum dies Gefühl bei ihnen vorhanden sein musste. Sie können es nachträglich ableiten: „Das[1] kann er[2] nun schlechterdings nicht wissen, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum Bewusstsein erheben soll, schon dazu erhoben ist; welches sich widerspricht. Also gibt es für

[1] Nämlich das, was er als die notwendige Handlungsweise der Intelligenz von allem andern zu abstrahieren hat.

[2] Der Philosoph.

dies Geschäft gar keine Regel und kann keine geben. Der menschliche Geist macht mancherlei Versuche; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung und geht erst aus dieser zum hellen Tag über. Er wird anfangs durch dunkle Gefühle (deren Ursprung und Wirklichkeit die Wissenschaftslehre darzulegen hat) geleitet; und wir hätten noch heute keinen deutlichen Begriff, und wären noch immer der Erdenkloss, der sich dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich erkannten. — Dies bestätigt denn auch die Geschichte der Philosophie; und wir haben jetzt den eigentlichen Grund angegeben, warum dasjenige, was doch in jedem menschlichen Geist offen daliegt, und was jeder mit Händen greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, erst nach mannigfaltigem Herumirren zum Bewusstsein einiger wenigen gelangte. Alle Philosophen sind auf das aufgestellte Ziel ausgegangen, alle haben durch Reflexion die notwendige Handlungsart der Intelligenz von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig, abgesondert; im ganzen aber ist die philosophierende Urteilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen“ (F. I 73f., 1794).

Dieses ganze Zurückgehen des Philosophen in sich und Abstrahieren eines Bestimmten in sich von allem andern, ist aber nur möglich, wenn dabei irgend etwas in ihm ist, was ihm als eigenartig erscheint, ihn zur Beobachtung veranlasst, ein Wirkliches, das ihn dabei leitet und führt.

Es ist ein Handeln in ihm, lange ehe er alle diese Begriffe bildet, ein Handeln, das er von allem notwendig wieder absondern muss als ein Eigenartiges. Dass dieses Handeln in ihm ist, kann ihm nicht bewiesen werden. „Was Handeln sei, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mitteilen“ (F. I 461, 1797, IV 8, 1798).

Dies Handeln ist schon da, ehe der Philosoph auf es reflektiert; wenn er nun aber in seiner Erkenntnis desselben tiefer gedrungen ist, versteht er auf einmal, warum es ihm so eigenartig erscheint und was das Eigenartige daran ist. Es ist ein Handeln, in dem Handelndes und Objekt eins sind, worin sein inneres Wesen sich selbst fasst und versteht, da ist und zugleich erkennt, dass es da ist. Es ist das Handeln, worin das Wesen des Ich besteht, dass es nämlich sich selbst sieht in allem, was es tut, dass es in sich selbst zurückgeht, Selbstbewusstsein ist: „Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt und von jeher gedacht hat, wenn er s i c h denkt; dass er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Faktum des Bewusstseins“ (F. I 460, 1797). Also das, wodurch das Suchen des Philosophen geleitet und veranlasst worden ist, ist jenes Handeln in sich, durch das das Wesen seines Ich konstituiert wird, dass es ein Bild von sich hat, sich schaut, sich selbst konstruiert, und als solches sich selbst anschauendes Ich überall dabei ist:

„Jenes sich selbst konstruierende Ich ist kein anderes als sein eigenes. Er kann den angegebenen Akt des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muss er ihn vollziehen. Er bringt

ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor" (F. I 459f.).

Damit erkennt nun aber der Philosoph, dass sein ganzes Forschen auf diesem dem Ich eigentümlichen Handeln beruht, dass er in der Selbstbeobachtung in bewusster und höherer Form nur das tut, was das Ich bei allem Handeln tut, wodurch es sich selbst sich zum Bewusstsein bringt, ja Ich wird, sich konstruiert. Es ist kein Ich da vor dem Handeln der Selbstanschauung, sobald dies Handeln da ist, ist ein Ich da, und wenn ein Denker dies sein Ich sich zum Bewusstsein erhebt, schafft er nichts Neues, sondern fasst nur das Faktum, durch das er überhaupt existiert: „Zuvörderst, was gehört in dem beschriebenen Akte dem Philosophen an, als Philosophen; — und was dem durch ihn zu beobachtenden Ich? Dem Ich nichts weiteres, als das Zurückkehren in sich; alles übrige gehört zur Relation des Philosophen, für den als blosses Faktum das System der gesamten Erfahrung schon da ist, welches vom Ich unter seinen Augen zu stande gebracht werden soll, damit er die Entstehungsart desselben kennen lerne.

Das Ich geht zurück in sich selbst, — wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben, da für sich; muss es nicht für sich schon da sein, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: Keineswegs. Erst durch diesen Akt, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein

Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst. Nur für den Philosophen ist es vorher da als Faktum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat. Er muss sich so ausdrücken, wie er sich ausdrückt, um nur verstanden zu werden; und er kann sich so ausdrücken, weil er alle die dazu erforderlichen Begriffe schon längst aufgefasst hat" (F. I 458 f., 1797).

„In diesem Akte nun, der für den Philosophen, als solcher, willkürlich ist und in der Zeit, für das Ich aber, das er sich, seinem soeben erwiesenen Rechte nach, dadurch für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse konstruiert, notwendig und ursprünglich: — in diesem Akte, sage ich, sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an, er weiss, was er tut, weil er — es tut" (F. I 461, 1797).

So greift er „durch diesen charakteristischen Unterschied" sein Handeln als Ich „als dieses bestimmte, in sich zurückgehende Handeln, wie er es in sich anschaut", aus allem andern heraus und nennt es Ich und bildet aus ihm den Begriff Ich im Bewusstsein (I 461). Der Begriff ist nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Art, wie das menschliche Bewusstsein die Wirklichkeit begreift. Die Wirklichkeit ist jenes Selbstanschauen des Ich, das als „Ich" als „Handeln" angeschaut und im Begriff fixiert wird: „Nur ist dabei, so wie allenthalben, also auch hier, nicht aus der Acht zu lassen, dass die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene ist und bleibt. Wir können uns nicht absolut erdenken oder durch Denken erschaffen; nur das un-

mittelbar Angeschaute können wir denken; ein Denken, dem keine Anschauung zu Grunde liegt, das kein in demselben ungeteilten Momente vorhandenes Anschauen befasst, ist ein leeres Denken: ist eigentlich gar kein Denken" (F. I 492, 1797).

Die Wirklichkeit also ist das Anschauen des Ich, kein Begriff, kein Ding an sich, sondern einfach dies in sich selbst zurückgehende Handeln. Diese Anschauung fixiert der Begriff. Die Wissenschaftslehre beschreibt mit Hilfe dieses Begriffs, wie dies Anschauen vor sich geht und wie daraus notwendig eine Welt entsteht. Sie ist nicht die Wirklichkeit, die ein Handeln des menschlichen Geistes ist, sondern die Beschreibung dieses Handelns durch den sich selbst anschauenden Geist. „Das, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefasster Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz korrespondiert, ist irgend eine Handlung desselben, die an sich gar nicht notwendig gedacht werden müsste[1]. Dieser Handlung muss nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie als Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich und bestimmt als dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich sein würde" (F. I 79, 1794).

Das Wirkliche steht hinter diesen Sätzen als das Angeschaute, das diese zu schildern suchen: „Die Seele meines Systems ist der Satz: das Ich setzt schlechthin sich selbst. Diese Worte haben keinen Sinn und keinen

---

[1] Wenn sie nicht angeschaut würde.

Wert ohne die innere Anschauung des Ich durch sich selbst“ (F. L. II 213, vgl. auch F. II 431f.).

Wer aber diese Anschauung vollzogen hat, der weiss damit, dass er hier in diesem Handeln das Entstehen seines Ich angeschaut hat, da es ja nur entsteht, indem es sich selbst anschaut. Weiter zurück kann er nicht mehr. In irgend etwas ausser diesem Handeln Realität sehen, kann er nicht mehr. Ein handelndes Ding hinter diesem Handeln annehmen, kann er nicht mehr. Wenn nun gar noch gezeigt wird, wie ein solches in sich selbst zurückkehrendes Handeln notwendig eine Welt produziert, wie sie uns im Bewusstsein gegeben wird, dann ist der Beweis fertig, dass uns hier in einer uns wirklich zugänglichen Realität das Absolute gegeben ist. Dies versucht der folgende Abschnitt zu zeigen.

In diesem Zusammenhang ist noch eine Frage zu beantworten: Wenn der, der die Anschauung seines Ich bewusst hat, gar nicht mehr nach einem Ding an sich dahinter als Ursache des Handelns suchen kann, warum tun es so viele Leute?

Diese Frage gilt nicht nur für den Begriff Ich, dass er statt als Begriff für ein Handeln genommen zu werden, als der Begriff eines Dinges an sich gilt. Es ist genau so mit den Begriffen für die sog. Seelenvermögen. Sie sind ein Handeln, das um bestimmter Charakteristika willen in einem Begriff zusammengefasst wird[1]. So musste man von ihnen weitergehen auf das von ihnen

[1] Man beachte, wie sehr hier die moderne Psychologie sich vorbereitet, geradeso wie in den folgenden Stellen die modernen Ideale einer auf diese Psychologie gegründeten Erziehung zu selbständigem Denken, Beobachten, Begriffsbilden.

noch zu abstrahierende, ihnen gemeinsame Handeln. Viele Denker nehmen sie als stehende Begriffe, hinter die es keinen Weg rückwärts gibt.

„Der Begriff von Verstand und Willen entsteht durch Abstraktion und liegt mitten auf dem Wege der Abstraktion, wie wir erwiesen haben, und wie jeder, der die Sache selbst versuchen will, finden wird. Wenn die Abstraktion bis zu ihnen sich erhoben hat, ist sie im Schweben und wird fast unwiderstehlich weiter hinaufgetrieben. Woher in aller Welt mag es denn also kommen, dass Philosophen behaupten, von hier aus geht es nicht höher“ (F. II 452, 1795).

Es kommt daher, dass ein solcher niemals mit Bewusstsein sein in ihm vorhandenes Handeln angesehen hat. Dieses ist natürlich das erste. Ins Bewusstsein tritt es immer mit Objekten des Handelns zusammen und wird nun in den Momenten aufgefasst, in denen es an den Objekten haftet, nicht in denen, in denen es durch Freiheit von einem Objekt zum andern geht. Deshalb ergibt sich ein Begriff vom Ich als eines ruhenden, die Objekte habenden, zuerst.

„Wie konntest du denn also das letztere[1] kennen, ohne die Tätigkeit zu kennen, durch die es zu stande kommt? Nicht anders, denn so: du fandest, indem du den Ausdruck: Ich, verstandest, dich, d. h. dein Handeln als Intelligenz, bestimmt auf eine gewisse Weise; jedoch ohne das Bestimmte gerade als ein Handeln zu erkennen. Du erkanntest es nur als Bestimmtheit oder Ruhe, ohne eigentlich zu wissen und zu untersuchen,

---

[1] Das Ich.

woher jene Bestimmtheit eines Bewusstseins komme: kurz, sowie du mich verstandest, war diese Bestimmtheit unmittelbar da“ (F. I 532, 1797). Erst wer nun weiter untersucht, wie in diesem Erfassen seiner selbst das Ich auf sich selbst handelt, und wie alles Selbstbewusstsein ein solches Handeln auf sich selbst ist, erkennt es als Tun.

„Im gemeinen Bewusstsein kommen nur Begriffe vor, keineswegs Anschauungen als solche; unerachtet der Begriff nur durch die Anschauung, jedoch ohne unser Bewusstsein, zu stande gebracht wird. Zum Bewusstsein der Anschauung erhebt man sich nur durch Freiheit, wie es soeben in Absicht des Ich geschehen ist; und jede Anschauung mit Bewusstsein bezieht sich auf einen Begriff, der der Freiheit die Richtung andeutet[1]. Daher kommt es, dass überhaupt, so wie in unserem besonderen Falle, das Objekt der Anschauung vor der Anschauung vorher da sein soll[2]. Dieses Objekt ist eben der Begriff“ (F. I 533f.)[3]. Der Begriff wird einfach als Gegenstand der Anschauung gesetzt und so dieser das Bedürfnis nach Weitergehen abgeschnitten. Sie findet alles erklärt und kommt gar nicht zum Handeln, das die Zusammenfassung zum Begriff erst veranlasste. Diese Tatsache wird nun noch verschlimmert dadurch, dass die so absolut, objektiv, als „Sein“ gesetzten Begriffe einfach als Erklä-

---

[1] Wir sahen ja selbst oben, wie die Selbstanschauung gefunden wurde, indem nach einer Erklärung gesucht wurde, warum bestimmte Tatsachen zum Begriff „Ich“ zusammengefasst werden.

[2] Für die Denker, die nicht so tief gehen.

[3] Vgl. auch Hensel, Ueber die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant S. 43f.

rung der Erscheinungen weiter gegeben werden. So hat man von vornherein für alles, was dort auftaucht, die Erklärung durch ein Sein und kommt nie zum wahren Wesen.

„Hätten diese Philosophen jene Begriffe durch Abstraktion, so würden sie allerdings wissen, wohin der Weg derselben weiter gehe, aber sie haben sie nicht auf diesem Wege erhalten. Für sie sind sie wirklich ein ursprünglich, d. h. in ihrer Kindheit von aussen her Gegebenes.“ Deshalb müssen sie sagen 'Verstand und Willen' seien ihnen „unmittelbare Tatsachen des Bewusstseins“ (F. II 454, 1797). Dafür sind ihnen diese Begriffe Worte, bei denen sie sich nichts denken, Erklärungen, bei denen sie sich beruhigen, ohne das zu sehen mit dem geistigen Auge, was das Erklärende nun ist, das Handeln, das sie beschreiben (F. II 452 f.). Deshalb ist nur der im stande die Wissenschaftslehre zu verstehen, der durch seine schaffende Einbildungskraft den Begriff selbst geschaffen hat, d. h. der die Realität sah, aus den Einzelerscheinungen abstrahierte, und auf einmal stand ihm das Bild dieser ganzen Realität als eines Handelns vor der Seele und, wenn er nun den betreffenden Begriff sieht, sieht er dieses Bild des lebendigen Handelns, das er selbst geschaffen hat, weil er das entsprechende Handeln sah.

„Aber bei weitem nicht alle Menschen haben dieselbe[1] in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmässig zu erschaffen oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild wie ein Blitzstrahl

---

[1] Diese schaffende Einbildungskraft.

vor ihre Seele sich stellte, dasselbe festzuhalten, es zu untersuchen und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöschlich einzuprägen. Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit oder ohne Geist philosophiere. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, dass sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern, dass sie lediglich durch den Geist sich mitteilen lässt“ (F. I 284, 1794). Wer ihre Begriffe hört, muss das Handeln, das sie bezeichnen, vor seinem geistigen Auge sehen, anschauen, sonst versteht er nichts von allem. Wer es nicht sieht, dem bezeichnet der Begriff ein totes Sein. Wer so denkt, muss Dogmatiker werden. Er hat die Geistesvermögen als bestimmte tote Formen, in die ein Inhalt hineingefüllt wird. Infolgedessen übersieht er alles andere neben der einen Tatsache, dass alles im Bewusstsein in dieser Form ist, nichts ohne sie da ist, und wird ein dogmatischer Idealist, der freilich nicht erklären kann, warum dieser Inhalt in der Form ist.

Geradeso gut kann ein solcher Denker aber auch die Form zur Nebensache machen und den Inhalt als die Hauptsache setzen. Er ist ihm ja ebensoviel als die Form, totes Sein. Er könnte — so können wir hinzusetzen — auch beides als gleichwertig setzen.

Nur wem das Geistesleben als ein lebendiges Handeln aufgegangen ist, der weiss, dass hier nicht Form und Inhalt zu trennen ist, sondern das schaffende Handeln als Form und der geschaffene Inhalt eben unzertrennlich sind, die Wahrheit. Das was sie verbindet, ist eben dies „Schaffen“. Dies spricht folgende Stelle aus, in der zunächst von der Idee des Dinges an sich, die uns notwendig und doch widersprechend sei, die Rede ist.

Dann heisst es weiter: „Man kann sie auf zweierlei Art unrichtig auffassen. Entweder man reflektiert bloss darauf, dass sie, da es eine Idee ist, doch im Ich sein muss; und so wird man, wenn man übrigens ein entschlossener Denker ist, Idealist und leugnet dogmatisch alle Realität ausser uns; oder hält man sich an sein Gefühl, so leugnet man, was klar daliegt, widerlegt die Argumentationen der Wissenschaftslehre durch Machtsprüche des gesunden Menschenverstandes (mit welchem sie wohlverstanden innigst übereinstimmt) und beschuldigt diese Wissenschaft selbst des Idealismus, weil man ihren Sinn nicht fasst. Oder man reflektiert bloss darauf, dass der Gegenstand dieser Idee ein unabhängiges Nicht-Ich sei; und wird transzendenter Realist, oder falls man einige Gedanken Kants aufgefasst haben sollte, ohne sich des Geistes seiner ganzen Philosophie bemächtigt zu haben, beschuldigt man von seinem eigenen Transzendentismus aus, den man noch nie abgelegt hat, die Wissenschaftslehre des Transzendentismus, und wird nicht inne, dass man mit seinen eigenen Waffen nur sich selbst schlägt. — Keines von beiden sollte man tun: man sollte weder auf das eine allein, noch auf das andere allein, sondern auf beides zugleich reflektieren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben“ (F. I 283 f.). Dann wird einem klar, wie sie Ausdruck für ein Schaffen des Geistes ist, nicht ein totes Sein.

Auf diesem Standpunkte nun stehen so viele Denker, weil es der Standpunkt der blossen, oberflächlichen Erfahrung ist: „In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein

und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert und über dieselbe sich erhoben. Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, d. h. abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, d. h. abstrahiert davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, — als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst Idealismus, das zweite Dogmatismus.“ Nur diese beiden Systeme sind möglich (F. I 425 f.).

Fichte müsste eigentlich Realismus und Idealismus hier einander gegenüberstellen. Er tut dies nicht, weil er beim Idealismus gleich an das denkt, was den rechten Idealismus vom Dogmatismus scheidet, ohne das er nach obiger Stelle kein wahrer Idealismus ist: „Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, dass dasjenige, was Intelligenz sein soll, unter einem andern Prädikate im Bewusstsein wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraktion Hervorgebrachtes sei; es wird sich aber doch zeigen, dass das Bewusstsein derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraktion bedingt sei“ (F. I 426, 1797). So ist auch hier der Idealismus dem Realismus darin überlegen, dass sein Absolutes der Erfahrung gegeben ist in der intellektuellen Anschauung als intellektuelle Anschauung.

Der Unterschied zur ethischen Reihe ist klar. Wird doch dem Ich oft in diesem Zusammenhang einfach der

Name: „Intelligenz" beigelegt. Es ist freilich auch hier freies Handeln, aber eben das sich frei zum Anschauen bald dieses, bald jenes Objektes bestimmende. „In sich selbst zurückgehende Tätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) ist Charakter des Vernunftwesens" (F. III 17, 1796).

Es bleibt die Frage, kann man daraus allein die Welt erklären? Ist das wirklich das Absolute?

5. Das Ich als das Absolute, d. h. als Ursache der Welt unseres Bewusstseins.

Es ist bis jetzt bei und für Fichte nachgewiesen, dass wir nur einer Realität wirklich gewiss werden, des Handelns unseres Ich, das Grundlage und Ursache aller der in unserem Bewusstsein vorhandenen Erscheinungen ist, sein muss. Ein „Sein" darüber hinaus anzunehmen, heisst das einzige, was uns wirklich als Realität gegeben ist, zurücksetzen und eine Realität annehmen, die nur eine Objektivierung unserer selbstgebildeten Begriffe ist. Um aber das Bedürfnis nach dieser Objektivierung ganz abzuschneiden, ist es notwendig aufzuzeigen, dass die angeschaute Realität, das Handeln des Ich, eine solche Welt wirklich hervorbringen kann, ja hervorbringen muss, wenn es nur einmal da ist. Man muss zeigen, wie aus ihm die Welt unseres Bewusstseins entsteht: „Solange man nicht das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen lässt, ist der Dogmatismus nicht bis in seinen letzten Schlupfwinkel verfolgt. Aber dies ist nur dadurch möglich, dass man die Intelligenz in ihrer ganzen, nicht in ihrer geteilten Gesetzmässigkeit handeln lasse" (F. I 443, 1797; vgl. auch II 455f., 1795; I 445f., 1797).

Es ergibt sich also folgende Gedankenreihe, die der Wissenschaftslehre für ihre weitere Aufgabe die Richtung gibt:

„Die Grundbehauptung des Philosophen[1], als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe ihm zugleich notwendig ein Sein ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sei durch das erstere bedingt: Selbstbewusstsein und Bewusstsein eines Etwas, das nicht wir selbst — sein solle, sei notwendig verbunden; das erstere aber sei anzusehen als das bedingende, und das letztere als das bedingte. Um diese Behauptung zu erweisen, nicht etwa durch Raisonnement, als gültig für ein System der Existenz an sich, sondern durch Beobachtung des ursprünglichen Verfahrens der Vernunft, als gültig für die Vernunft, müsste er zeigen, zuvörderst: wie das Ich für sich sei und werde; dann, dass dieses Sein seiner selbst für sich selbst nicht möglich sei, ohne dass ihm auch zugleich ein Sein ausser ihm entstehe“ (F. I 457f., 1797).

Das erste: „wie das Ich für sich sei und werde“ ist erklärt. Es ist Anschauen und wird, indem es sich anschaut. Das ist sein Wesen. Aber aus diesem Wesen scheint zunächst nichts weiter zu folgen:

„Und hierbei noch eine wichtige Bemerkung, welche allein wohl hinreichen dürfte, die Wissenschaftslehre in ihren wahren Gesichtspunkt zu stellen und die eigentliche Lehre derselben völlig klar zu machen. Nach der soeben vorgenommenen Erörterung ist das Prinzip des Lebens und Bewusstseins, der Grund seiner Möglichkeit —

[1] Hier ist der idealistische Philosoph gemeint, als der einzige, der mit dem wahren philosophischen Geiste denkt (s. oben S. 146ff.).

allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besonderen Anstosses auf das Ich durch ein Nicht-Ich.

Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartiges hineingetragen; alles, was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloss in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existiert haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als dass es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird."

„Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch. Sie zeigt, dass das Bewusstsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloss

gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewusstsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muss dieselbe, so gewiss sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können" (F. I 278f., 1794).

Es klingt wenig tröstlich für die oben verlangte Ableitung des empirischen Bewusstseins aus dem reinen Ich, wenn hier sofort ein Rätsel konstatiert wird. Etwas muss diese Selbstanschauung veranlassen, ausser sich etwas anzuschauen. Irgend ein Handeln muss sie treffen, das sie nun nicht als ihr Handeln anschaut, sondern objektivieren muss.

Doch zweierlei gestattet nicht, sofort den Weg des Dogmatismus zur Erklärung einzuschlagen und eine wirkliche Kraft, ein unabhängig vom Ich vorhandenes Nicht-Ich anzunehmen.

Erstens ist nämlich nachzuweisen, dass das Ich als Selbstanschauung nie Selbstbewusstsein sein und werden könnte ohne ein Nicht-Ich, dass also in und mit der blossen Existenz eines Ich die Notwendigkeit gegeben ist, diese Kraft zu setzen, die die Selbstanschauung nötigt, etwas ausser sich zu setzen, von dem sie sich scheidet und als Ich fasst: „Was ist nun, um zuvörderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst; unter welche Klasse der Modifikationen des Bewusstseins soll es gesetzt werden? Es ist kein Begreifen: dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatz. Mithin ist es eine blosse Anschauung. —

Es ist sonach auch kein Bewusstsein, nicht einmal ein Selbstbewusstsein; und lediglich darum, weil durch diesen blossen Akt kein Bewusstsein zu stande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen andern Akt, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht; lediglich dadurch wird ein Fortschritt des philosophischen Raisonnements und die verlangte Ableitung des Systems der Erfahrung möglich" (F. I 459, 1794). Also die Entstehung des Selbstbewusstseins ist nicht möglich ohne das Nicht-Ich. Sollte das nun von der zufälligen Tatsache abhängen, dass das Ich draussen etwas trifft, wenn wir doch sehen, dass das Wesen dieses Ich Handeln, Selbstanschauen ist, und solch ein Selbstbewusstsein notwendig ist, wenn es sein Wesen ausleben soll?

Doch es ist zunächst noch mehr zu beweisen. Das betreffende Nicht-Ich kann gar nicht ausserhalb des Ich sein, wenn es auch ausserhalb des empirischen Ich ist: „Es ist völlig klar, dass das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich sein müsse, und dass insofern in ihm gar nichts Verschiedenes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, dass wenn etwas Verschiedenes in ihm vorkommen soll, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt sein müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muss die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein; das Ich muss ursprünglich und schlechthin in sich die Möglichkeit setzen, dass etwas auf dasselbe einwirke; es muss sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch

sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Demnach müsste schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit sein, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müsste diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet sein" (F. I 271 f., 1794).

Ja noch mehr. Dies Fremdartige soll im Ich, in seinem Bewusstsein wieder auftreten. Wie etwas von draussen ins Bewusstsein kommen soll, ist das unlösbare Rätsel. Es muss deshalb irgendwie schon im Ich sein: „Aber dennoch soll dieses Fremdartige im Ich angetroffen werden und muss darin angetroffen werden. Wäre es ausser dem Ich, so wäre es für das Ich nichts, und es würde daraus nichts für das Ich erfolgen[1]. Mithin muss es in gewisser Rücksicht dem Ich auch gleichartig sein; es muss demselben zugeschrieben werden können.

Das Wesen des Ich besteht in seiner Tätigkeit; soll demnach jenes Heterogene dem Ich auch zugeschrieben werden können, so muss es überhaupt sein eine Tätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig sein kann, sondern deren blosse Richtung vielleicht fremdartig, nicht im Ich, sondern ausser dem Ich begründet ist. — Wenn die Tätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinausgeht in das Unendliche, an einem gewissen Punkte aber angestossen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben wird, so ist und bleibt die Tätigkeit des Ich, insofern sie das ist, immer Tätigkeit des Ich; nur dass sie

[1] Hier gilt durchaus die Beweisführung des Kritizismus S. 13 f., die ja theoretische Voraussetzung in der ethischen Reihe ist.

zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig und zuwider. Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung seiner Tätigkeit nach aussen[1] in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach aussen von einer nach innen unterschieden werden? und warum wird die nach innen zurückgetriebene als fremdartig und nicht im Ich begründet angesehen?" (F. I 272 f., 1794.)

Sind diese Fragen beantwortet, so ist konstatiert, wie aus dem Ich allein ein Nicht-Ich und damit eine Welt hervorgehen könne.

Diese Fragen können nur beantwortet werden durch weiteres Beobachten der das Ich konstituierenden Selbstanschauung in ihrem Wesen. Dabei ergibt sich die merkwürdige Tatsache, dass solch ein Selbstanschauen gar nicht möglich ist, ohne dass aus ihm etwas hervorgeht, was nicht mehr Selbstanschauen ist, aus diesem wieder anderes, und so die ganze Welt. „Blosse Voraussetzung aber ist, dass jenes Notwendige[2] Grundgesetz der ganzen Vernunft sei, dass aus ihm das ganze System unserer notwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer Welt, wie ihre Objekte durch subsumierende und reflektierende Urteilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lasse. Diese Voraussetzung hat er[3]

---

[1] Wir haben bis jetzt nur die Richtung des Ich auf sich selbst: „Selbstanschauen".

[2] Die notwendige Art unseres Geistes im Denken.

[3] Der Idealismus.

zu erweisen durch wirkliche Ableitung, und darin eben besteht sein eigentliches Geschäft.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise: Er zeigt, dass das zuerst als Grundsatz Aufgestellte und unmittelbar im Bewusstsein Nachgewiesene[1] nicht möglich ist, ohne dass zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne dass zugleich etwas drittes geschehe; solange bis die Bedingungen des zuerst Aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe seiner Möglichkeit nach völlig begreiflich ist . . .

Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muss als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst aufgestellten, das System aller notwendigen Vorstellungen oder die gesamte Erfahrung herauskommen" (F. I 445 f., 1797). „Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesamte Erfahrung abzuleiten und aus dem notwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet" (F. I 446, 1797, vgl. auch I 442, 333 f., 1795).

Der Philosoph beobachtet also „die Vernunft in ihrem ursprünglichen und notwendigen Verfahren, wodurch sein Ich und alles, was für dasselbe ist, da ist" (F. III 5 f. Anm.). Er ist „Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes" (F. III 5, 1796). In gewissem Sinne wird also einfach die Selbstbeobachtung, die von der Erfahrungswelt zum Ich geführt hat, fortgesetzt. Nur richtet sie sich jetzt allein auf das Ich und sein Han-

[1] Also das Selbstanschauen des Ich.

deln, lässt dies geschehen und beobachtet, was herauskommt. Kommt die Erfahrungswelt heraus, ohne dass etwas Fremdes notwendig ist, dann ist das Gefundene das Absolute.

Verfolgen wir, wie Fichte diese weitere Selbstbeobachtung anstellt. Was wir bis jetzt gefunden haben, ist, dass das Ich Selbstanschauen, in sich zurückgehende Tätigkeit ist: „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich."

„Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist" (F. I 97, 1794).

„Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich" (F. I 98, 1794).

Nun ist aber leicht nachzuweisen, dass eine solche nur nach innen gehende, ausschauende Tätigkeit allein eine Unmöglichkeit ist. „Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Tätigkeit in sich selbst zurückgehend. Die Richtung derselben ist — wenn es erlaubt ist . . . ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen, . . . die Richtung derselben, sage ich, ist lediglich zentripetal." Aber Selbstanschauen ist notwendig mehr als zentripetale Tätigkeit. Es ist ja Tätigkeit, die sich selbst anschaut, und in sich selbst zugleich ihre eigene Ursache findet, sonst ist sie eben nicht ein Anschauen ihrer selbst. „Liegt

im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese konstitutive Tätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist. Wir schreiben dem Körper auch zu eine innere, durch sein blosses Sein gesetzte Kraft (nach dem Satze A = A); aber wenn wir nur transzendental philosophieren, und nicht etwa transzendent, nehmen wir an, dass *durch uns* gesetzt werde, dass sie durch das blosse Sein des Körpers (für uns) gesetzt sei; nicht aber, dass *durch und für den Körper selbst* gesetzt werde, dass sie gesetzt sei, und darum ist der Körper für uns leblos und seelenlos und kein Ich.“ Wir halten es also für ausgeschlossen, dass ein Körper die Ursache seines Seins in sich allein trage und sich als Tun, als sein Sein verursachendes Handeln selbst anschaue, während wir gerade das in uns finden, dass wir uns so anschauen als Tätigkeit, als unser Anschauen selbst hervorbringend und übend. „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt“, d. h. sich als seine eigene Ursache anschauen. „Es soll demnach, so gewiss es ein Ich ist, das Prinzip des Lebens und des Bewusstseins lediglich in sich selbst haben. Demnach muss das Ich, so gewiss es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Prinzip in sich haben, über sich selbst zu reflektieren.“ Damit haben wir zweierlei im Ich. Eben die anschauende Tätigkeit, das Reflektieren selbst, und jenes Treibende im Ich, aus dem wohl das Reflektieren hervorgeht, aber das doch wieder davon geschieden ist, da ja das Reflektieren auf es zurückgeht, es fasst und anschaut. Ohne dies Treibende wäre das Ich ein Punkt, so ist Bewegung

darin. „So haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, teils inwiefern es reflektierend ist, und insofern ist die Richtung seiner Tätigkeit zentripetal; teils inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektiert wird, und insofern ist die Richtung seiner Tätigkeit zentrifugal, und zwar zentrifugal in die Unendlichkeit hinaus“ [1] (F. I 273 f., 1794, vgl. auch I 281 f., 291 f., 294).

„In dieser Reflexion auf sich selbst nun kann das Ich, als solches, nicht zum Bewusstsein kommen, weil es seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst wird. Doch aber ist es nunmehr als Ich da, — es versteht sich für einen möglichen Beobachter; und hier geht denn die Grenze, wo das Ich als lebendiges sich unterscheidet vom leblosen Körper, in welchem allerdings auch ein Trieb sein kann. — Es ist etwas da, für welches etwas da sein könne, ohnerachtet es für sich selbst noch nicht da ist. Aber für dasselbe ist notwendig da eine innere treibende Kraft, welche aber, da gar kein Bewusstsein des Ich, mithin auch keine Beziehung darauf möglich ist, bloss gefühlt wird. Ein Zustand, der sich nicht wohl beschreiben, wohl aber fühlen lässt, und in Absicht dessen jeder an sein Selbstgefühl verwiesen werden muss“ [2] (F. I 295, 1794). Das Ich kann sich noch nicht bewusst fassen, weil wohl nun seine beiden Kräfte aufeinander treffen, es also für sich da ist, aber sich noch von gar nichts anderem scheiden kann, und so sagen kann: diese Kraft bin ich, dies ist das andere. Es fühlt sich nur in dumpfer

---

[1] Es ist ganz undenkbar, dass dies Treibende im Ich irgend eine Grenze habe, da ja nichts für das Ich ausser dem Ich existiert.

[2] Man beachte, dass das wieder psychologische Selbstbeobachtung ist.

Halbbewusstheit und zwar fühlt es Kraft in sich, eben jenes Prinzip des Anschauens: „Diese Kraft wird gefühlt als etwas Treibendes; das Ich fühlt sich getrieben, wie gesagt worden, und zwar hinaus ausser sich selbst getrieben. (Woher dieses hinaus, dieses ausser sich herkomme, lässt sich hier noch nicht einsehen, wird aber sogleich klar werden.)“ (F. I 296, 1794.)

Es ist gut, sich ein klares Bild von dem zu entwerfen, was bis jetzt als Ich geschildert ist. Es ist eine lebendige Kraft, die sich selbst treibt und die merkwürdige Gabe hat und hervorbringt, sich selbst anzuschauen. Dies Anschauen fasst die Kraft in sich und wird nun ihrer bewusst als eines Lebendigen, Treibenden in sich selbst. Da dies Treibende für sie von nichts anderem geschieden ist, so ergibt das nur ein Gefühl, nicht ein klares Bewusstsein. Wir haben also ein Wesen, das in sich ein ruheloses Treiben fühlt. Wohin? das weiss es selbst nicht. Eben in die Unendlichkeit.

Aber unterscheiden kann es die beiden Tätigkeiten „setzendes“ und „gesetztes“ in sich selbst noch nicht. Es muss irgendwie noch ein drittes hinzukommen, was klar macht, dass dies Streben und dies Anschauen zum Ich gehören und dass sie wieder voneinander zu scheiden sind (F. I 264 f., 1794).

„Die Reflexion, wodurch beide Richtungen unterschieden werden könnten, ist nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf sie bezogen werden können, oder welches auf sie bezogen werden könne. — Der Forderung . . ., dass im Ich alle Realität sein solle, geschieht unter unserer Voraussetzung Genüge; beide Richtungen der Tätigkeit des Ich, die zentripetale und zentri-

fugale, fallen zusammen und sind nur ein und ebendieselbe Richtung.“ Aber die Folge ist: „so ist demnach aus dem oben Vorausgesetzten kein Bewusstsein abzuleiten, denn beide angenommene Richtungen lassen sich nicht unterscheiden“ (F. I 274 f., 1794).

Da ein Bewusstsein da ist, ist auch dies dritte da, ein Heterogenes, das es von seinen beiden ursprünglichen Tätigkeiten scheidet. Da es nun, wie oben ausgeführt (S. 152 f.), im Ich angetroffen werden muss, muss es auch wieder gleichartig sein. Dies wäre es, wenn es eine Tätigkeit des Ich selbst wäre, deren Richtung nur fremdartig wäre. Wir stehen wieder vor dem dort behandelten Problem: ist es möglich, einen Anstoss auf die treibende Tätigkeit des Ich aus dem Ich selbst herzuleiten?

Da ist sie. Da ist also auch der Anstoss, der sie zurücktreibt. Nachdem der Anstoss da ist, ist nun leicht abzuleiten, wie die anschauende Kraft die verschiedenen Haltepunkte des Ich, von denen der Anstoss ausgeht, objektiviert zu Dingen, und wie es umgekehrt das durch diese Haltepunkte eingeschränkte Ich jedesmal anschaut als Ich, und wie so ein endliches, mit einschränkenden Schranken kämpfendes Ich entsteht (F. I 275 f.).

Aber woher der Anstoss? Fichtes Antwort ist nicht ganz klar. Doch scheint sie mir darstellbar zu sein.

Zwar sagt er: „Nun aber soll die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich in irgend einem Punkte angestossen und in sich selbst zurückgetrieben werden; und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. Dass dies geschehe, als Faktum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es lässt allerdings sich dartun,

dass es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewusstsein möglich sein soll" (F. I 275, 1797). Dann hätte er aber die Ableitung der realen Welt aus dem Ich nicht gegeben und stünde hier doch vor dem Ding an sich[1]. Der Ausspruch stimmt auch nicht zu den kurz darauffolgenden, nachher zitierten Stellen. Er meint also offenbar: Es ist nun nicht möglich, durch Selbstbeobachtung zu verfolgen, wie dieser Anstoss auf das Ich geschieht. Das hindert jedoch nicht, dass ich, nachdem ich weiss, er muss geschehen sein, mir aus dem Wesen des Ich, das ich kenne, klar mache, wie er geschehen ist. Auch die folgenden Ausführungen (F. I 276—285) scheinen zu behaupten, dass eine Ableitung des Anstosses auf das Ich unmöglich sei. Aber sie handeln nur von dem praktisch-empirischen Bewusstsein, dem der Anstoss nie gegeben sein kann. Es ist also unrecht, irgendwie nach ihm zu suchen, ihn als Ding an sich denken oder als absolute Realität zum Massstab der gegebenen Realität machen zu wollen. Aber denken, konstruieren, dass er in dem gegebenen angeschauten Wesen des Ich liegt, das ist doch möglich. Man vergleiche folgende Stelle:

„Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz, über sich selbst zu reflektieren. Es kann nicht über sich reflek-

---

[1] Solche Gedanken scheinen tatsächlich F. I 279 ff. verfolgt zu werden. Aber „scheinen" bloss. So verhält sich die Sache unbedingt für das empirische Bewusstsein. Nur das Denken kann mehr konstruieren, hat nun aber keine Anschauung mehr davon, da in seinem Anschauen nur die begrenzte, auf das Objekt gehende Tätigkeit vorkommt.

tieren, ohne begrenzt zu sein, und zwar in Rücksicht des Triebes, ohne durch eine Beziehung auf den Trieb begrenzt zu sein. Setzet, dass der Trieb im Punkte C begrenzt werde, so wird in C die Tendenz zur Reflexion befriedigt, der Trieb nach realer Tätigkeit aber beschränkt. Das Ich begrenzt dann sich selbst und wird mit sich selbst in Wechselwirkung gesetzt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten und hält sich selbst an" (F. I 288 f., 1794).

Die Lösung liegt also darin, dass die Anschauung gar nicht das ganze Ich in seinem zur Unendlichkeit gehenden Streben anschauen kann, sondern immer nur einen Teil desselben. In ihm sieht es zwar die ganze Art des Handelns aber nicht das ganze unendliche Handeln. So legt sich das Anschauen gewissermassen wie ein Kasten um einen gewissen Teil des Ich, der dadurch abgegrenzt und als endlich gesetzt wird. Die Tätigkeit wird zurückgetrieben. Die Anschauung, die bis dahin natürlich sich selbst unbewusst war, schaut nun auch diese zurückgetriebene Tätigkeit an, sucht eine Ursache, und da sie sich selbst nicht sieht, setzt sie das Objekt, das Nicht-Ich. Die gegen das Objekt ankämpfende Tätigkeit des Ich, die zum Unendlichen geht, setzt sie als Ich, als praktisches Ich.

Nachdem sie dieses beides gefasst hat, kann sie auch auf sich reflektieren, insofern sie das ist, was diese beiden anschaut und trennt. Wenn sie sich nun anschaut, findet sie wohl ihren Zusammenhang mit dem praktischen Ich, aber sie ist ausser stand, den von ihr hervorgerufenen Anstoss auf dies Ich, die Beschränkung,

die für dieses notwendig geworden ist, weil sie es anschaut und fassen will, zu begreifen, und das Nicht-Ich bleibt so das unerklärt in der Luft Schwebende für das Bewusstsein.

„Man kann demnach auch sagen: Der letzte Grund alles Bewusstseins ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verleugnen und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann“ (F. I 282, 1794). Es ist eben Bewusstsein erst möglich, wenn der Anstoss geschehen ist.

In dem so entstandenen Bewusstsein stehen sich dann ein angeschautes und deshalb endliches Ich und ein Nicht-Ich, der angeschaute Anstoss, einander gegenüber. Das endliche Ich ist gewissermassen ein durch die anschauende Tätigkeit abgegrenzter Kreis im unendlichen Kreis des ganzen Ich. Durch diese Abgrenzung wird das Ich fassbar, ihm aber auch die Grenze gesetzt, deren es als eines hindernden Nicht-Ich zugleich mit seiner eigenen Existenz bewusst wird (vgl. F. I 140).

6. Das absolute und individuelle Ich. — Die Sittlichkeit.

Es ist also im Wesen des absoluten Ich begründet, dass, sobald es ist, auch ein Bewusstsein ist, in dem Ich und Nicht-Ich einander gegenüberstehen. Aber deshalb bleibt es doch reines, in die Unendlichkeit gehendes Tun. In diesem Tun nun findet es sich durch das Nicht-Ich gehemmt. Es empfindet das als ein Leiden und strebt über das Hemmnis hinaus. Da das Hemmnis

nur ein vom Ich selbst gesetztes ist, so überwältigt dessen Tätigkeit es auch, nimmt es ins Ich auf durch Anschauung[1], oder indem sie es zu ihren Zwecken verwendet und umgestaltet. Sofort richtet sich die anschauende Tätigkeit auf dies Neue, sowohl als Ich, dem und dessen Tätigkeit es nun einen grösseren Kreis zuschreibt und das es handelnd anschaut, als auch auf das überwundene Objekt, das nun verwandelt, umgestaltet gesetzt wird. Das Ich hat ein Tun seiner Selbst, nach seinen Zwecken, in der Aussenwelt erlebt, sich dabei als Tun angeschaut und eine Erweiterung seines eigenen Kreises erlebt. In dieser Anschauung aber ist sofort wieder das Ich in bestimmte, wenn auch nun etwas weitere Schranken eingeschlossen und ein, wenn auch durch es verändertes Nicht-Ich wieder gesetzt. So geht es nun weiter in die Unendlichkeit, das Ich durch sein praktisches Tun sich beständig erweiternd, das Anschauen es beständig wieder als bestimmtes Wesen fassend und so in endliche Schranken schliessend, und darin lebt sich das Wesen des Ich aus, dass es ein sich selbst setzendes, auf sich selbst ruhendes, sich selbst anschauendes Tun ist, ewige, innere Agilität, die ihrer selbst bewusst ist. Ist dies Ich vorhanden, so ist, wie nun nachgewiesen, solch eine Welt vorhanden, wie wir sie haben, wo endliches Ich und Nicht-Ich einander gegenüberstehen[2].

---

[1] Wir sahen ja, dass diese Tätigkeit Anschauung hervorbringt als einen Teil ihres Wirkens.

[2] Dass, wie oben ausgeführt, der Anstoss auf das Ich aus dem Ich selbst hergeleitet werden könne, leugnet Focke: „Der Kausalitätsbegriff bei Fichte, J.-D., Königsberg 1879.“ Dies hängt damit zusammen, dass er die anschauende Tätigkeit nicht als ursprünglich im Ich vorhandene gelten lässt, sondern annimmt, sie

In dem geschilderten Streben nun den Anstoss als angeschautes Nicht-Ich in sich aufzunehmen, ist das Ich die ewig weiterstrebende Intelligenz, die die eine Seite des endlichen Wesens bildet (F. I 282 f.). Als sie schafft sich das Ich Vorstellungen, die ewig sich erweiternde Welt seines Bewusstseins: „Die ideale Tätigkeit wird sich bald zeigen als die vorstellende. Die Beziehung des Triebes[1] auf sie ist demnach zu nennen der Vorstellungstrieb. Dieser Trieb ist demnach die erste und höchste Aeusserung des Triebes und durch ihn wird das Ich erst Intelligenz“ (F. I 294, 1794).

Nun hat das Ich mit seinem Trieb zum Handeln ins Unendliche eine Welt von Vorstellungen um sich. Notwendig muss es über sie hinausgetrieben werden. Die Vorstellungen geben ihm Zwecke, d. h. das Bedürfnis, sie sich und seinem Handeln zu assimilieren. So wird das Ich praktische, zwecksetzende und Zwecke verwirklichende Vernunft: „Die Vernunft ist nicht ein Ding, das da sei und bestehe, sondern sie ist Tun, lauteres, reines Tun. Die Vernunft schaut sich selbst an: dies kann sie und tut sie, eben weil sie Vernunft ist; aber sie kann sich nicht anders finden, denn sie ist: als ein Tun. Nun ist sie endliche Vernunft[2], und alles,

---

sei die durch den Anstoss zurückgetriebene zentrifugale Tätigkeit (Focke S. 43). Nun ist aber bei Fichte „Selbstanschauung“ das Wesen des Ich und die zurückgetriebene zentrifugale Tätigkeit tritt als dritte neben die beiden andern (s. S. 158 f., Focke S. 40 ff. 46 ff., 51 ff.).

[1] Des Triebes, über die Schranken hinauszugehen, in dem sich das absolute Ich im endlichen Ich äussert.

[2] Infolge des Anstosses, durch die Selbstanschauung, wie im folgenden ihr Tun.

was sie vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt, endlich und bestimmt; sonach wird auch lediglich durch die Selbstanschauung und das Gesetz der Endlichkeit, an welches diese gebunden ist, ihr ihr Tun ein bestimmtes. Aber Bestimmtheit eines reinen Tuns, als solchen, gibt kein Sein, sondern ein Sollen. So ist die Vernunft durch sich selbst bestimmend ihre Tätigkeit; aber — eine Tätigkeit bestimmen, oder praktisch sein, ist ganz dasselbe" (F. IV 57, 1798). Das heisst doch: Indem die Vernunft um sich her ein bestimmtes Nicht-Ich sieht, wird ihr ihr reines Tun zu einem Handeln auf bestimmte Dinge mit einem bestimmten Zweck: gerade diese ihrem reinen Tun zu unterwerfen.

Beide Tätigkeiten der Vernunft sind nun voneinander abhängig. Ohne das Treiben des absoluten Ich, also ohne die praktische Vernunft, würde die anschauende Tätigkeit das gegebene Ich anschauen, stehen bleiben und gar nicht das Bedürfnis haben, ein Hemmendes, d. h. ein Nicht-Ich anzuschauen, da sie sich ja nicht gehemmt fühlte. Umgekehrt würde ohne Anschauen und das durch dies dem reinen Tun geschaffene Hemmnis eine praktische Tätigkeit nie zum Bewusstsein kommen, nie gehemmt werden, nie daraus Zwecke hervorgehen, an denen sie erst ins Bewusstsein kommt.

„Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich; geht die Tätigkeit des Ich nur bis zum Punkte des Anstosses und nicht über allen möglichen Anstoss hinaus, so ist im Ich und für das Ich kein anstossendes, kein Nicht-Ich, wie schon mehrmals dargetan worden. Hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewusstsein seines praktischen Ver-

mögens und überhaupt kein Selbstbewusstsein möglich, weil erst durch die fremdartige, durch den Anstoss entstandene Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird, wie soeben gezeigt worden. (Davon nämlich wird hier noch abstrahiert, dass das praktische Vermögen, um zum Bewusstsein zu gelangen, erst durch die Intelligenz hindurch gehen, die Form der Vorstellung erst annehmen muss.)[1]" (F. I 277 f., 1794.)

Diese beiden Richtungen der Vernunft bilden also das Ich; die praktische als ein alles überwältigender Trieb. Ihn schaut nun die theoretische an. Sie sieht, wie er sich das Einbeziehen alles Nicht-Ich ins Ich, das Ueberwinden aller Hemmnisse zum Zwecke setzt, und daraus bildet sie eine Idee von dem, was da eigentlich erstrebt wird, die Idee eines alles beherrschenden, freien, unabhängigen Ich.

Damit taucht die Idee des ethischen Postulates in dieser Reihe wieder auf. Das Ich postuliert ein schlechthin unabhängiges Ich. Merkwürdigerweise nennt das Fichte nun nicht mehr die Idee des Ich, sondern gleichfalls „das absolute Ich". Das ist die Ursache, dass man beide oft verwechselt. Wenn die theoretischen Interessen dies Postulat mit bedingen, wird nämlich nicht jenes freie, ethische Wesen postuliert, sondern ein Wesen, das reines Tun ist. Hier ist wieder einer jener Punkte, wo Fichte glaubt, die beiden Reihen vereinigt

---

[1] Wir abstrahieren natürlich nicht mehr davon, da wir es schon gesehen haben. Ich setzte diesen Schluss hier zu, damit niemand auf den Gedanken kommt, im vorhergehenden die „durch den Anstoss entstandene Richtung" und die „Anschauung" zu identifizieren.

zu haben und hat sie doch nicht vereinigt. Beide führen auf das Postulat eines unendlichen, freien Ich. Die ethischen Interessen führen zu dem Gedanken eines Ich, das in Selbständigkeit und Freiheit von allen sinnlichen Bewegungen, allein bestimmt vom Gedanken seiner sittlichen Würde, handeln kann. Dies wurde dort als Ausgangspunkt genommen, dann aber nachgewiesen, dass es nur Idee, nicht absolutes Ich sei.

Anders nun: Von den theoretischen Bedürfnissen aus erhebt sich auch ein praktisches Postulat. Das Postulat, ein unbedingt freies Tun als Ursache all des Treibens, Ringens, Vorwärtsstrebens auf allen Gebieten zu haben. Dies postulierte Ich ist nie unmittelbar in der Anschauung gegeben, stimmt aber tatsächlich mit dem in der philosophischen Anschauung gefundenen überein: „Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zu Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich, und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: Das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar oder mittelbar, durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen, unendlichen Forderung notwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusst-

sein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.)" (F. I 277, 1794.) Man beachte auch den völligen Unterschied im Charakter des Postulats. Es fordert ein Tun, das Ausfüllen der Unendlichkeit durch das Ich. Darin äussert sich das Wesen des absoluten Ich, dessen Vorhandensein die philosophische Reflexion erkennt. Die ethische Reihe postuliert ein solches Ich, hat diese Idee tatsächlich, die dann aber eben nicht der Wirklichkeit entspricht. Das Postulat, die Unendlichkeit auszufüllen, treibt dann die Intelligenz zu ewigem Weitergehen, anderseits die praktische Tätigkeit innerhalb der endlichen Welt zu immer neuen Zielen und Zwecken gegenüber dieser. Weil das Ich das Postulat in sich hat, die Unendlichkeit zu füllen, kommt es zum Bewusstsein seines Abstandes davon und erdenkt sich eine Tätigkeit, die das ausfüllt, ein Sollen. „Das Ich muss — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee[1] zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es praktisch: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstoss völlig abstrahiert wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. — Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das blosse Ich

[1] Vom Ausfüllen der Unendlichkeit.

gegeben ist, also die Reihe des Idealen" (F. I 277, 1794).

Während nun das Ich, obwohl aus seinem Wesen alles hervorgeht, genötigt ist, bestimmte Vorstellungen zu haben und die ganze Welt des Bewusstseins setzen muss, ist es im Handeln nach diesen Zwecken frei, denn diese Zwecke richten sich innerhalb des Bewusstseins an die freie Tätigkeit, während die Scheidung von Ich und Nicht-Ich in der ursprünglichen Art des Tuns des Ich begründet ist: „Die Vernunft bestimmt durch sich selbst ihr Handeln, weil sie sich selbst anschauend und endlich ist. Dieser Satz hat eine doppelte Bedeutung, da das Handeln der Vernunft von zwei Seiten angesehen wird. In einer Sittenlehre wird er nur auf das vorzugsweise sog. Handeln bezogen, das von dem Bewusstsein der Freiheit begleitet ist, und daher selbst auf dem gemeinen Gesichtspunkt für ein Handeln anerkannt wird; das Wollen und Wirken. Aber der Satz gilt ebensowohl von dem Handeln, welches man als ein solches nur auf dem transzendentalen Gesichtspunkte findet, dem Handeln in der Vorstellung. Das Gesetz, welches die Vernunft ihr selbst für das erstere gibt, das Sittengesetz, wird von ihr selbst nicht notwendig befolgt, weil es sich an die Freiheit richtet; dasjenige, welches sie sich für das letztere gibt, das Denkgesetz, wird notwendig befolgt, weil die Intelligenz in Anwendung desselben, obwohl tätig, doch nicht freitätig ist" (F. IV58, 1798).

An die Freiheit richtet sich dieser Trieb, weil er sich notwendig spaltet im endlichen Ich und zu einem höheren und niederen Trieb wird. Von hier aus ergibt sich eine Gedankenreihe, die wiederum eine Brücke zur

ethischen zu sein scheint und doch den inhaltlichen Unterschied beider sehr deutlich hervortreten lässt. Das zum Bewusstsein erwachende Ich findet sich als Naturprodukt im Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, durch letzteres bestimmt und beherrscht. In diesem Zusammenhang sucht es sich zu erhalten, und muss es sich erhalten, indem es sich das Nicht-Ich dienstbar macht, sich diesem aber auch anpasst, wo es zu stark ist. Das Bedürfnis „Ich zu sein“ äussert sich in dem Naturtrieb der Selbsterhaltung durch Anpassen an das Fremde und Aufnehmen des Fremden (F. IV 122f., 1798).

Aber kraft des absoluten Ich ist mehr in ihm als dieser Trieb, sich als endliches Ich zu behaupten, obwohl das absolute Ich sich natürlich auch in diesem äussert. Es will alles sein, unabhängig, frei, unendlich sein. Dies ist der reine Trieb. Er „geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müsste. Nun kann, zufolge des geführten Beweises, das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich[1] sein soll; also liegt der Endzweck des Vernunftwesens notwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein solcher, dem es sich zufolge seiner geistigen Natur unaufhörlich annähern soll. . . . Aber ich kann die Unendlichkeit nie fassen, ich habe sonach immer ein bestimmtes[2] Ziel vor Augen, welchem ohne Zweifel

---

[1] D. h. zugleich auch anschauend.

[2] Eben das, durch dessen Erreichung ich das momentan mir entgegenstehende Nicht-Ich mir dienstbar mache und so mich als das absolute, freie, unendliche Ich bewähre.

ich näher kommen kann: obgleich nach Erreichung desselben, durch die dadurch erreichte Vervollkommnung meines ganzen Wesens und also auch meiner Einsicht, mein Ziel um ebensoviel weiter hinausgerückt sein mag; und ich also in dieser allgemeinen Ansicht dem Unendlichen nie näher komme. — Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen" (F. IV 149f., 1798).

So haben wir also eine Reihe von Forderungen, die jedesmal als bestimmte Forderungen auftreten, alle aber auf der einen Forderung ruhen, das zu tun, was dem Ich als absolutem Wesen entspricht. Ihre allgemeine Form ist deshalb der Satz: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung" (F. IV 150). Unsere jedesmalige Bestimmung ist dann das, wodurch wir unsere Freiheit betätigen (F. IV 151f.). Da dieser Trieb aus dem Wesen des absoluten Ich hervorgeht, tritt er auf als kategorischer Imperativ und als missbilligende oder zustimmende Selbstbeurteilung von innen heraus: „Er kündigt sich an der Achtung, und seine Befolgung oder Nichtbefolgung erregt Billigung oder Missbilligung, das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, oder der peinigendsten Selbstverachtung. Er ist positiv, treibt an zu irgend einem bestimmten Handeln. Er ist allgemein und bezieht sich auf alle möglichen freie Handlungen; auf jede Aeusserung des Naturtriebes, die zum Bewusstsein kommt, nach der oben scharf angegebenen Grenze. Er ist selbständig; gibt sich selbst jedesmal seinen Zweck auf; geht aus auf

eine absolute Kausalität, und steht mit dem Naturtriebe in Wechselwirkung, indem er von ihm die Materie, aber auch nur als solche, und keineswegs als einen zu verfolgenden Zweck erhält, und von seiner Seite ihm die Form gibt. Endlich, er gebietet kategorisch. Was er fordert, wird als notwendig gefordert" (F. IV 152f., 1798).

So stehen die beiden Triebe im Menschen nebeneinander, der eine, der des Nicht-Ich bedarf, weil das Ich in seiner Existenz als endliches Wesen davon abhängt, der andere, der seine Macht bekämpft und das Ich zum reinen Ich, zur Freiheit erheben will. In ihm sieht das Ich mit Recht sein wahres Wesen:

„Der Naturtrieb, als gerade so bestimmter Trieb, ist dem Ich zufällig. Vom transzendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, ist er das Resultat unserer Beschränkung. Nun ist es zwar notwendig, dass wir überhaupt beschränkt seien, denn ausserdem wäre kein Bewusstsein möglich; aber es ist zufällig, dass wir gerade so beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist in der Ichheit als solcher gegründet. Eben darum ist er in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftige Wesen. — Dann, der reine Trieb ist ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt: und als empirischem Zeitwesen von mir fordert, dass ich mich selbst darüber erhebe" (F. IV 141, 1798).

So sehen wir, wie nicht nur Ich und Nicht-Ich, sondern auch der Mensch in seinem ganzen sittlichen Wesen aus dem durch die psychologische Selbstbeobachtung erschlossenen Wesen des absoluten Ich notwendig

folgt. Wiederum kann man auch hier, die schon im ersten Teil geschilderte Ableitung der Mehrheit der Individuen für das Bewusstsein einschalten, und Fichte geht weiter bis zur Ableitung aller Einzeldinge. Wichtig für uns ist hier noch der Gedanke, wie aus dem Wesen des absoluten Ich in Verfolgung der begonnenen Reihe das Gefühl des Menschen für seine Würde und damit das erwächst, auf dem nach der andern Reihe das ganze grundlegende Postulat ruht:

„Die Natur hat Kausalität und ist eine Macht auch in Beziehung auf mich; sie bringt in mir hervor einen Trieb, der, an die lediglich formale Freiheit gerichtet, sich äussert als Hang. Aber zufolge des oberen Triebes hat diese Macht keine Gewalt auf mich, und soll keine haben; ich soll mich ganz unabhängig vom Antriebe der Natur bestimmen. Dadurch werde ich von der Natur nicht nur abgetrennt, sondern auch über sie erhoben: ich bin nicht nur kein Glied in der Reihe derselben, sondern ich kann auch selbsttätig eingreifen in ihre Reihe. — Dadurch, dass ich die Macht der Natur unter mir erblicke, wird sie etwas, das ich nicht achte. Nämlich das, wogegen ich meine ganze Energie zusammenfassen muss, um ihm nur das Gleichgewicht zu halten, achte ich; wogegen es dieser Energie nicht bedarf, das achte ich nicht. So ist es mit der Natur. Ein Entschluss und ich bin über sie erhaben. — Wenn ich mich hingebe und ein Teil dessen werde, das ich nicht achten kann, so kann ich, von dem höheren Gesichtspunkt aus, mich selbst nicht achten. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Naturkausalität herabzieht, äussert sich der Trieb als ein solcher, der mir

Achtung einflösst, der mich zur Selbstachtung auffordert, der mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuss, von welcher Art er auch sein möge, vielmehr auf Geringschätzung allen Genusses. Er macht den Genuss als Genuss verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht" (F. IV 141f., 1798, vgl. IV 166, 147).

Das ist also die im endlichen Ich vorhandene Sittlichkeit, das Streben nach Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit. Wäre Fichtes Vorstellung von der Sittlichkeit inhaltlich reicher, läge mehr vom Ideale persönlicher Charakterentwicklung darin, so wäre das ganze Bild, das er nun davon zeichnet, ihm ein unerträgliches.

Wohl ist ja klar nachzuweisen in diesem Zusammenhang, dass diese Sittlichkeit aus dem absoluten Ich hervorgehen muss. Aber es ist ebenso klar, dass sie ihren Zweck nicht in sich selbst hat, sondern nur ein Ansporn ist für das endliche Ich zum Handeln, das für das absolute Ich und dessen Sein notwendig ist. Das absolute Ich hält dem endlichen gewissermassen das Nicht-Ich als Hindernis vor, wird dann in diesem zum Trieb es zu überwinden und in der Ueberwindung lebt es sich aus, verwirklicht es das Tun, das sein Wesen ist. In diesem sieghaften Vorwärtsschreiten von Hindernis zu Hindernis, nie aufgehalten in die Unendlichkeit hin, besteht eben sein Wesen.

Aber wie diese Gedankenreihe zu der andern passt, wo postuliert wird, dass die Welt ein Produkt des Ich sei, damit sie ein Werkzeug zu dessen ethischen Zwecken

sein könne, ist zunächst nicht klar. Die ethischen Zwecke des individuellen Ich, von denen aus doch allein postuliert werden kann, sind ja als nichtig nachgewiesen.

Dieselbe Kluft öffnet sich, wenn man darauf sieht, dass in der zweiten Reihe das ethische Ziel des Ich nie erreicht werden kann, eine Täuschung ist. Innerhalb der Reihe ist das verständlich. Da kommt es nur auf das Ausleben des erkannten absoluten Ich an, aber die Bedürfnisse des Herzens in der ersten Reihe sind völlig ignoriert.

Völlig verändert sind auch die religiösen Gedanken. Die erste Reihe mündet in den Gedanken von Gott als moralischer Weltordnung. Hier ist das Absolute auch eine Ordnung, Herrschaft über die Welt des Bewusstseins, aber schliesslich doch nur so, dass das Tun und Handeln des absoluten Ich nie gehindert werden kann. Es kann nichts den Unterschied im Empfindungscharakter beider Reihen deutlicher zeigen. Das ungehinderte Voranstürmen des Ich der Unendlichkeit zu, die Selbständigkeit, ist garantiert, weil in ihr das absolute Ich sich auslebt. Ein wirklich ethischer Zweck darüber ist nicht zu erkennen, geradezu unmöglich. Gott ist das Tun, das ungehinderte Streben, das sich in diesem Spiel der Kräfte auslebt, ein ewiges Ringen, reines Tun, das sich selbst anschaut, Ichheit. Um in ihrer doppelten Weise zu sein, setzt diese Ichheit Ich und Nicht-Ich einander gegenüber, in ihrem Ringen lebt sie und erhebt sie sich zum Selbstbewusstsein. Freilich: klar wird dieses Selbstbewusstsein erst in der Selbstbeobachtung des Philosophen. — Wir sind auf dem Weg zu Hegel.

Doch zunächst wurde der andere Weg beschritten, auf dem das Wesen der Ichheit vor allem gefasst wird in der sich auslebenden Kraft, dem jauchzenden Spiel des Ich mit Hindernissen, die keine Hindernisse sind, dem ewigen Ringen ohne Ende -- Schelling.

Wir dürfen uns nicht wundern, dass in diesem Zusammenhang die Stellung des Individuums zu andern noch mehr zurücktritt als in der ersten Reihe. Im System der Sittenlehre wird nur das Ringen des Menschen nach Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit geschildert. Erst im Naturrecht wird die Existenz anderer Individuen abgeleitet und das Verhalten zu ihnen geschildert.

Dabei könnten wir uns hier recht wohl denken, dass, nachdem der Mensch in sich diese absolute Ichheit gefunden hat, er aus ihr die Existenz vieler Individuen ableitete. Es ist ja nicht mehr ein ethisches Postulat da, das ihn mit seinen ethischen Zwecken zum Herrn der Welt machen soll, sondern ein erforschter letzter Grund seines Geisteslebens, der weit über sein Geistesleben hinausreicht. Dieser Weg ist von Schelling eingeschlagen worden und führte wiederum zu Hegel.

Wir sehen, welche gewaltigen Widersprüche in Fichtes Gedankenwelt hervortreten.

Wie hat Fichte sie für sich und vor sich versöhnen und verdecken können?

7. Die die Einheit des Systems ermöglichenden Gedanken Fichtes. Abschluss.

Die Bedeutung der ersten Gedankenreihe Fichtes ist, dass sie einen neuen gewaltigen Gedanken über die Art und Weise, wie der Mensch seine Weltanschauung

bildet, angeregt durch Kants Gedanken von den praktischen Postulaten, ausbildet und anwendet, den, dass alle Weltanschauung auf moralischem Glauben ruhe.

Die zweite Gedankenreihe, so vielfach sie der ersten entgegensteht, hat ihre bleibende Bedeutung in der Einführung einer neuen Methode zur Erforschung menschlichen Geisteslebens oder vielmehr in der konsequenten, wenn auch fast unbewussten Anwendung derselben auf das Geistesleben, denn angeregt scheint mir Fichte auch hier von Kant. Es ist die Methode psychologischer Selbstbeobachtung[1]. Hier sind wohl Schleiermacher und auch Herbart seine Schüler. Obwohl ersterer die meiste Anregung aus Fichtes ethischem Gedankenkreis schöpfte.

In diesem zweiten Gedankenkreis beginnt nun Fichte auch schon über Kant hinauszugehen, indem er ein Entstehen des Sittlichen aus den durch die Selbstbeobachtung im Menschen entdeckten andern Faktoren nachweist[2].

Nun sahen wir schon, dass dieser zweite Gedankenkreis, dadurch dass in ihm die psychologische Methode benutzt wird, das Absolute zu finden, in scharfen Widerspruch tritt zum ersten. Trotzdem stehen wir vor der eigentümlichen Erscheinung, dass Fichte selbst dies nicht im geringsten empfand.

Dies wird nicht erklärt durch die wiederholt aufgezeigten äusserlichen Berührungspunkte der beiden

---

[1] Hier ist Fries wiederum Nachfolger Fichtes: „System der Philosophie" 1804 S. 10ff.

[2] Damit beginnt er jene Auffassung des Sittlichen als einer unbedingten Forderung, die es zur Grundlage einer Weltanschauung so brauchbar machte, zu zerstören.

Reihen. Trotz derselben bleiben ja die deutlichsten Gegensätze. Solche äusserliche Berührungspunkte sind, dass in beiden Reihen das Absolute durch unmittelbare Anschauung gegeben ist (s. S. 50 ff., 97 ff.), dass beide ein praktisches Postulat voraussetzen (s. S. 45 ff., 127 ff.), dass bei beiden das Absolute ein Handeln ist (s. S. 54 f., 105 ff.), dass bei beiden das Praktische im Menschen das Primäre und Wichtigste ist (s. S. 70 ff., 137 ff.).

Schon an den betreffenden Stellen ist auf die bleibenden tiefgehenden Verschiedenheiten aufmerksam gemacht worden.

Wie konnte nun Fichte trotzdem an die Einheit dieses so widersprechende Gedanken bergenden Systemes glauben?

Um dies zu erklären, sei nochmals darauf aufmerksam gemacht, dass ihm selbst seine theoretische Gedankenreihe sehr wohl als eine Ergänzung der praktischen erscheinen konnte. Eine solche Ergänzung hat ja der sehr notwendig, der seine Weltanschauung auf ein praktisches Postulat gründen will. Eine solche Weltanschauung muss doch wieder ein theoretisches Korrektiv haben. Sie darf dem Denken, das der Mensch sonst in seiner Wissenschaft, Forschung und in seinem praktischen, täglichen Leben anwendet, nicht widersprechen, sonst ist sie eben keine Weltanschauung, die den Menschen in diesem seinem täglichen Leben hält, trägt und leitet.

Also ein Korrektiv des praktischen Postulates ist notwendig. So konnte Fichte denken, so weit ihm der Widerspruch klar wurde, die theoretische Gedankenreihe sei nur ein solches. Doch während dies für ihn selbst

nur die Tatsache erklärte, dass überhaupt zwei so verschiedenartige Reihen da seien, konnte der Widerspruch im einzelnen nicht dadurch verdeckt werden. Dies geschah durch etwas anderes.

Um dies zu verstehen, müssen wir noch eine andere allgemeine Erwägung vorausschicken. Auf Widersprüche in seinem Denken, vor allen Dingen in Sachen der Weltanschauung, wird der Mensch selten aufmerksam durch verstandesmässige Erwägungen allein. Er erkennt sie erst dann, wenn die verschiedenen Gedankenreihen in ihren Konsequenzen vor allem im praktischen Leben und in den Interessen des Gemütes, die mit ihnen verbunden sind, aufeinander stossen und einander hindern.

Nun sind aber beide Reihen bei Fichte so gefasst und gefärbt, dass die störenden Konsequenzen in den Hintergrund treten, und die eigentlich störenden Gemütsinteressen bei ihm selbst Nebensache sind neben dem einen, das sie zusammenhält.

Die Stelle nun, wo solche praktische und gemütliche Interessen einsetzen, ist der Begriff der Sittlichkeit in diesem Systeme. Nach der theoretischen Reihe ist sie Ringen nach Selbständigkeit. Aber nicht nur hier, in seinem ganzen Denken ist diese Vorstellung von Sittlichkeit das durchaus Dominierende, und das ist sehr erklärlich, wenn wir die zeitgeschichtliche Situation betrachten.

Zunächst ist er ein Nachfolger Kants, wenn er das Wesen des Sittlichen in der Autonomie des Geistes sieht. Die Färbung aber, die dieser Gedanke bei ihm annimmt, ist hervorgerufen durch den Gegensatz gegen das Herkommen und die herkömmliche schwächliche

Sittlichkeit, die der zur Herrschaft gekommene Rationalismus in seiner Ethik, in der wachsenden persönlichen Haltlosigkeit seiner Vertreter und vor allem gegenüber der überkommenen dogmatischen Gedankenwelt zeigte, die ja schliesslich nur noch von der Mutlosigkeit und Inkonsequenz der Denker lebte.

Dem gegenüber wird Fichte zum Propheten einer auf sich selbst, nicht auf Herkommen beruhenden Sittlichkeit und Ueberzeugung. Die Unselbständigkeit und Haltlosigkeit verachtet er beim Gegner. Mit Recht fordert er als erste Bedingung wahrer Sittlichkeit den Mut der Selbständigkeit. Dass er sie, das Ringen nach Freiheit und Herrschaft über die Welt als das wahre Wesen des Menschen proklamierte, das machte ihn zum Wortführer der nach Ehrlichkeit und wahrhafter Ueberzeugung strebenden Jugend seiner Zeit.

So verständlich und berechtigt das ist, so gefährlich ist die einseitige Betonung dieser Gedanken. Besonders gefährlich ist sie noch in der Form, in der sie innerhalb des theoretischen Gedankenkreises vor die Leute trat. Hier führte die Wissenschaft den Beweis: Aus dem Wesen des Menschen folgt, dass er nur recht lebt, wenn er überall sein und leben will als Ich und nur als Ich und alles, was dieses Sein und Leben hindert, überwindet. In dieser Form und Färbung erhalten Fichtes Gedanken einen ähnlichen Charakter wie die, mit denen ein neuerer Philosoph der Haltlosigkeit und Streberei unserer Zeit entgegentrat, Nietzsche. Ich ziehe ihn als Parallele heran, weil das lehrreich ist für die Aufnahme von Fichtes Werken damals, umgekehrt vielleicht auch den Blick für das Gute an diesem Manne

schärfen kann. Wie man nämlich bei Nietzsches Wille zur Macht das Edle, das dabei im Hintergrund vorhanden und bei allem seinem Denken der treibende Faktor ist, übersah, und nur dachte an rücksichtsloses Gehenlassen der einmal vorhandenen mehr oder weniger rohen Instinkte, so auch bei Fichtes Ringen nach Selbständigkeit. Freunde und Feinde missverstanden ihn so. Unter den Freunden vor allem Fr. Schlegel mit seinem Gedanken der Ironie und streng genommen auch Novalis mit seiner Entfesselung der Phantasie. Jeder lässt seinem Wesen den Lauf. Der ganze Geniekultus ist so missverstandene Wissenschaftslehre. Wir sehen deutlich dieselben Gefahren, die durch Nietzsche heraufbeschworen wurden. Am treffendsten schildert sie ein Urteil Forbergs, Fichtes Mitkämpfers im Atheismusstreit, über dessen erste Wirksamkeit in Jena:

„Er schärft bei jeder Gelegenheit ein, dass Handeln, Handeln die Bestimmung des Menschen sei, wobei nur zu fürchten steht, dass die Majorität der Jünglinge [Studenten], die dies zu Herzen nehmen, eine Aufforderung zum Handeln für nichts Besseres als für eine Aufforderung zum Zerstören ansehen dürfte. Und überdem ist der Satz falsch. Der Mensch ist nicht bestimmt zu handeln, sondern gerecht zu handeln; kann er nicht handeln ohne gerecht zu handeln, so soll er müssig bleiben“ (F. L. I 220).

Man sieht, Forberg hat scharf den Mangel in Fichtes Sittlichkeitsbegriff erkannt.

Nun sahen wir schon, dass dieser einseitige Begriff der ist, welcher der theoretischen Gedankenreihe entspricht. Wäre dies wirklich der ganze und volle Begriff

Fichtes von Sittlichkeit, so hätte der ganze Aufbau der ersten Gedankenreihe ein anderer werden müssen. Sie ruht ja auf dem Gedanken, dass die Welt einem bestimmten Handeln des Menschen dienen müsse, und dass das Wesen des Menschen ein bestimmtes Handeln, nicht nur Selbständigkeit, sondern auch etwas, worin der Mensch selbständig ist, fordere. Näher wird das freilich nirgends bestimmt. Dies hängt eben damit zusammen, dass ihm auch in diesem Zusammenhange als das Massgebende, Wichtige und Wertvolle klar und deutlich nur die Selbständigkeit erscheint. Die daneben noch vorhandenen Charakteristika des Sittlichen treten mehr hervor, sobald irgend eine Anwendung auf die Praxis gemacht, irgend eine Folgerung für die sittliche Seite gezogen werden soll. Sie werden aber nie so klar und bestimmt gefasst, dass sie nicht sofort wieder verschwinden könnten, sobald eine Berührung mit dem andern Gedankenkreis eintritt, wo sie nicht zu brauchen sind.

So erhält der Begriff der Sittlichkeit und Selbständigkeit etwas Schillerndes und Schwankendes, kraft dessen er in beiden Gedankenreihen zu brauchen ist, je nachdem man ihn enger oder weiter fasst. In demselben Werke, ja auf derselben Seite kann durch eine Nuancierung dieses Begriffs, die fast nur durch das Empfinden fassbar ist, der Uebergang aus einer in die andere Gedankenreihe gemacht werden. Beide können nebeneinander stehen, und der Widerspruch wird nur dem klar, der die Zusammenhänge des ganzen Systems erforscht hat.

Dieses Ineinanderschlingen der beiden Reihen wird noch schlimmer und leichter dadurch, dass dasselbe

Verhältnis auch für den Begriff des Absoluten eintritt. Dies ist das eine Mal sittliches, das andere Mal reines Handeln, wie es der Mensch bei seinem Denken in sich beobachtet. Sobald nun von allem Sittlichen nur die Selbständigkeit beachtet wird, ist der Uebergang geschaffen. Selbständig ist eben das Ich, sobald es nur auf sein Handeln achtet und dieses auslebt. Ebenso ist umgekehrt der Uebergang zu machen: Reines Handeln ist zugleich selbständiges Handeln. In diese Selbständigkeit werden dann sofort alle andern Merkmale des Sittlichen gefühlsmässig eingeschlossen, und die andere Nuance ist da.

Ebenso geht es bei der Anschauung. Sie ist das eine Mal das Bewusstsein von sich als sittlich freiem Wesen, das entsteht beim sittlichen und freien Handeln, das andere Mal die in sich hineinschauende psychologische Selbstbeobachtung, die in allen Akten des Bewusstseins ein und dasselbe Tätige, die innere Agilität, bemerkt.

Es ist klar, dass auch in dieser zweiten Art der Anschauung das Ich als ein eigenes, aus sich selbständig handelndes Wesen ist. Dass sie es als ein solches findet, ist ja gerade ihre Leistung für das System.

In diesem Gedanken nun, dass beide im Ich ein solches Wesen finden, verwechselt sie Fichte wiederum, obwohl sie ja auf ganz verschiedene Weise zu stande kommen und ganz verschiedenes anschauen, die eine eine Tat des Intellekts, die andere der schöpferischen Phantasie des Menschen ist.

Wirklich auseinandergehalten sind nur die beiden Postulate, d. h. tatsächlich tritt nie eines an die Stelle

des andern, obwohl auf den Unterschied nicht aufmerksam gemacht wird. Hier gleicht aber der oben ausgeführte Gedanke aus, dass die durch das Richten der Aufmerksamkeit auf sich selbst, d. h. die durch Erfüllen des theoretischen Postulates entstandene Erkenntnis des Ich als freien Wesens nun zum sittlichen Postulate führt, dies freie Wesen durch freies Handeln festzuhalten und zu betätigen.

So ist Fichtes System ein unendlich verwickeltes Ganzes, dessen Widersprüche nicht gelöst, aber durch das Verschlingen und Ineinanderwinden der widersprechenden Reihen auf das künstlichste verdeckt sind, so dass es für den Verfasser, ohne allen Zweifel aber auch für viele andere, als ein Ganzes aus einem Guss erschien. Hierin ist zum guten Teil die Ursache zu suchen, warum es so schwer klar zu erfassen ist, und warum Fichte einen solchen gewaltigen und künstlichen logischen Apparat zu seiner Ausführung aufbieten musste.

Vorherrschend wurden bei dieser Verschlingung die Gedanken des theoretischen Kreises, aus dem ja das einigende Glied, der Begriff der Selbständigkeit, genommen ist. In allen Darstellungen des Systems Fichtes dominieren sie deshalb auch und mit Recht[1].

Tatsächlich ist der Widerspruch nicht gelöst. Hätte Fichte die volle Tragweite des Gedankens vom sittlichen Postulate erfasst, so wäre ihm das klar geworden. Das was der Mensch hier eigentlich von der Welt oder von

---

[1] So findet bei K. Fischer VI 318ff., Windelband II 206ff. nur der Gedanke des theoretischen Postulats als Grundlegung der Wissenschaftslehre Berücksichtigung.

der in ihr wirkenden Macht postuliert, ist die Möglichkeit der ethischen Vollendung seiner Persönlichkeit. Postuliert er das ernstlich, so ist ihm der Gedanke, dass das Wesen der Welt ein ewiges Ringen sei ohne Ziel, ein ungenügender, unvollziehbarer Gedanke.

Auch hier tritt der Begriff der Selbständigkeit verschleiernd ein. Selbständig ist der Mensch freilich in gewissem Sinn auch im ewigen Ringen, sobald ihn tatsächlich hier nichts aufhalten kann. Aber dann muss man ausser Betracht lassen, was ausser der Selbständigkeit noch zum Sittlichen gehört. In dem allem ist er unvollendet.

So scheint mir Fichtes System hier an einem Mangel an Vollständigkeit und Klarheit zu leiden, der es unmöglich machte, dass die Fragen, die tatsächlich in ihm vorliegen, zum Austrag kamen, ja klar erfasst wurden.

Es gilt nun von den gewaltigen Wirkungen dieses Systems die zu betrachten, die es auf die beiden nächsten grossen Denker der Zeit hatte, welche Interessen hier vorhanden waren oder angeregt wurden und wie es sich demgemäss bei ihnen aus- und umgestaltete. Es sind Schelling und Schleiermacher, zunächst der in dieser Epoche Fichte am nächsten stehende, persönlich ihm ja eng befreundete jugendliche Schelling.

Zweiter Teil.

Schellings Interesse am Idealismus und die Gestaltung des Systems bei ihm.

---

1. Schellings Interesse am Idealismus.

Einheitspunkt der beiden bei Fichte vorhandenen Gedankenreihen bildet also der Begriff der Selbständigkeit und Freiheit des Ich. Indem dieser Gedanke für ihn der wichtigste und massgebende wird, löst er sich in einem gewissen Grade von Kant los. Er selbst glaubte zwar hier das zu vertreten, was Kant unter dem Gedanken der Autonomie des Sittlichen verstand. In Wirklichkeit ist es ein anderer Gedanke. Für Kant hatte diese autonome Gesetzgebung noch einen andern Inhalt, als den du sollst autonom sein, was bei Fichte so sehr in den Vordergrund tritt, dass alles andere nur noch als gelegentlicher, begrifflich nicht fassbarer Einschlag erscheint.

Aber so schillernd und unbestimmt dadurch an diesem Punkte Fichtes Gedankenwelt wird, und so einseitig es wäre, dieses Prinzip allein zur Grundlage der Ethik zu machen, so waren doch die Wirkungen, die gerade diese einseitige Betonung dieses Begriffes her-

vorbrachte, tiefgreifend, gewaltig und segensreich. So wurde er zum Wortführer der Jugend, der deutschen Zeitgenossen der französischen Revolution, die Wissenschaftslehre zum Panier im Kampfe um die geistige Freiheit, gegen alle moralische Schlaffheit, die sich ja gerade im Gegensatz zur Revolution in ängstlich konservativer Gesinnung zeigte auf allen Gebieten. Ihm ist es wohl mit zu danken, dass die Erregung der Geister in Deutschland nicht verpuffte, sondern sich umsetzte in zähe und nachhaltige Ausdauer, die jenen gewaltigen Aufschwung des deutschen Volkes herbeiführte, ohne unter allen Schwierigkeiten und Misserfolgen zu ermatten. Einseitig war der Gedanke der Selbständigkeit, aber er zündete in den Gewissen und ergänzte sich bei den Edeldenkenden von selbst zu kraftvoller Auffassung des ganzen Gebietes des Sittlichen.

Wie sehr nun dieser eine Gedanke in jener Zeit als der ausschlaggebende für alle Sittlichkeit erfasst wurde, wie befreiend er wirkte gegenüber dem Drucke des Herkommens und wie willkommen er war als Kampfesmittel, das sehen wir vor allem an dem jugendlichen Schelling, dessen Erstlingsschriften wie ein Echo antworten auf die ersten Schriften Fichtes.

Bei Fichte ist gewiss der Gedanke der Selbständigkeit und Freiheit der allerwichtigste, aber es hat doch auch noch vieles andere Raum daneben. Er ist nur die Spitze des auf weiter Basis von allen Seiten aufsteigenden Systems.

Für Schelling ist dieser Gedanke wirklich das ein und alles, ihn erfasst er mit voller Leidenschaftlichkeit. Alles andere, das ganze System des Idealismus und die

ganze kritische Philosophie sind ihm nur wichtig als Begründung und Verteidigung dieses einen Gedankens und als Kampfesmittel gegen alles, was ihn gefährdet.

Alle andern ethischen und theoretischen Interessen und Gedanken Fichtes verschwinden daneben. Damit verschwinden einerseits auch alle Widersprüche, alle Doppelheit der Prinzipien und das Schillernde, das Fichtes Gedanken an sich haben; anderseits verschwindet aber auch der Gedanke, dass der Idealismus ein theoretisch beweisbares System sei.

Schellings Philosophie ist kein System, sondern eine praktische Weltanschauung[1], eine Antwort auf die Frage, was bin ich, was soll ich sein, gegeben vom gemütlichen Interesse an Freiheit und Selbständigkeit, im Kampfe mit einer überlieferten Anschauungsweise, die den Mensch knechtet.

Wer sich ein Bild vom damaligen Denken und Kämpfen Schellings machen will, der lese seine „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" (1795 Sch. I 281ff.) mit ihrem Angriffe auf den überlieferten Gottesglauben um der Freiheit, des Charakters, der Selbständigkeit willen, die er unterdrückt, weil er Autorität für den Menschen sein will. Sie sind eine klare, leidenschaftliche Apologie der revolutionären Seite des Kritizismus. Frei, selbständig muss der Mensch sein, nicht gebunden durch eine überlieferte, von Offenbarung oder auch Verstandesbeweisen gestützten Lehre.

---

[1] Wer diesen Unterschied verstehen will, der vergleiche die Briefe über Dogmatismus und Kritizismus z. B. mit Fichtes Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, F. I 39ff. und den Ausführungen S. 83ff. dieses Buches.

Was es ist, sein, werden und glauben will, das ist freie Tat des Ich. Deshalb muss jede Weltanschauung bekämpft werden, die etwas ausser dem Ich höher stellt, als dieses. Sie schafft ihm eine Autorität, zerstört seine Freiheit. Das Ich ist das alles Bestimmende. Es wird von nichts bestimmt. „Im Ich hat die Philosophie ihr ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen hat“ (Sch. I 193). Das Ziel der erstrebten Revolution in der Philosophie ist „die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen“ (Sch. I 157), d. h. dem Menschen zu zeigen, dass nichts ausser ihm für ihn bestimmend sein kann und sein darf.

Was dabei mit den Schrecken der objektiven Welt gemeint ist, lehrt folgende Stelle: „Nicht klagen wollen wir, sondern froh sein, dass wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist, froh, dass wir das Geheimnis des Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben deswegen in eine andere Welt, in die Hände eines strafenden Richters übergeben möchte“ (Sch. I 341). Schelling bekämpft alles, was den Menschen zu etwas veranlassen könnte, was nicht aus seinem eigenen Wesen hervorgeht, was er z. B. täte um irgend einer Macht willen, die ausser ihm ist. Deshalb bekämpft er vor allem die überlieferte religiöse Vorstellungswelt seiner Zeit und mit Recht. Er freut sich jedoch zugleich, dass dieser Zwang eben nur für die wirksam ist, die wahre Gerechtigkeit nicht kennen, bei den andern von selbst wegfällt.

„Aber die Natur selbst hat dieser Mitteilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat — für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausspähern nachgesprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die andern ein ewiges Rätsel sein wird“ (Sch. I 341). Wir sehen schon Fichtes Gedanken durchschimmern, dass die Weltanschauung zugleich Sache der Charakterentwicklung ist.

Derselbe Gegensatz tritt hervor in einer Stelle (Sch. I 290ff.), wo er scharf polemisiert gegen alle Versuche innerhalb des Kritizismus, die Realität der objektiven Welt festzuhalten und zugleich unter dem Vorwande, dass der Kritizismus eben die Schwäche der Vernunft, das Unzureichende ihrer Erkenntnis nachweise, über sie wiederum eine objektive Autorität zu stellen. Er schliesst dort:

„Es ist Zeit, mein Freund, dass man die Täuschung zerstöre, dass man es recht deutlich und bestimmt sage, dem Kritizismus sei es nicht bloss darum zu tun, die Schwäche der Vernunft zu deduzieren, und gegen den Dogmatismus nur so viel zu beweisen, dass er nicht beweisbar sei. Sie wissen selbst am besten, wie weit jene Missdeutungen des Kritizismus schon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten ehrlichen Wolfianer; wer an seine Demonstrationen nicht glaubte, galt für einen unphilosophischen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonstrationen unserer neuesten Philosophen nicht

glaubt, auf dem haftet das Anathem moralischer Verworfenheit.

Es ist Zeit, dass die Scheidung vorgehe, dass wir keinen heimlichen Feind mehr in unserer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offenen Felde der Vernunft, sondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ist Zeit, der besseren Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, dass sie den Verlust ihrer Fesseln beweine“ (Sch. I 292).

Man sieht, die Verteidiger der überlieferten religiösen Gedanken unter den Kantianern sind ihm gefährliche Feinde, weil Verteidiger einer objektiven Autorität. Zum Retten der überlieferten Autorität konnten Anhänger Kants dessen Gedanken zu verwenden suchen, weil „die Kritik der reinen Vernunft, sowie jedes andere bloss theoretische System, nicht weiter als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d. h. nur so weit kommen konnte, die theoretische Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweisen. Hatte nun überdies ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als dass sich dieser durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, solange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn in das Gebiet der praktischen hinübernahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören“? (Sch. I 295.)

Diesen Wahn zu zerstören durch den Nachweis, dass der Dogmatismus als Hindernis des Wahrheitsstrebens und der freien Entwicklung des Menschen auch ein Hindernis für dessen sittliche Charakterentwicklung sei, das betrachtet er deshalb gegenüber Supranaturalismus, Rationalismus und dem aufkommenden kantischen Rationalismus als seine Aufgabe.

2. Die Philosophie als Sache der freien Ueberzeugung.

So ist also Schellings Losung Kampf gegen allen Zwang, der dem Menschen bei seiner Charakterentwicklung und bei der Bildung seiner eigenen Ueberzeugung durch irgend eine Autorität auferlegt werden soll. Frei aus sich selbst muss sich der Charakter bilden. Eine solche Autorität aber können über den Menschen theoretische Gedanken ausüben, sobald ihre Wahrheit ihm irgendwie objektiv feststeht. Wirklich frei darin ist er nur, wenn solche theoretische Gedanken nicht vor der Entwicklung des Charakters in ihrer Wahrheit ihm verbürgt werden können, sondern auch alle theoretische Wahrheit von dem abhängt, was er praktisch als wahr und recht erkannt hat. Erst entwickelt sich der Charakter des Menschen, dann kann er sich entscheiden, was in den Fragen der Weltanschauung Wahrheit ist oder nicht.

Damit spricht Schelling mit viel grösserer Bestimmtheit und Schärfe den Gedanken aus, den Fichte unter dem Namen des praktischen Postulates in die Philosophie eingeführt hatte. Er gewinnt nun bei ihm die Form: Das Entscheidende für die Bildung seiner Weltanschauung ist die praktische Vernunft, der praktische, sittliche Habitus des Menschen. Philosophie ist nicht

ein Produkt des Denkens, sondern ein Produkt des Lebens. Sie ist die Stellung, die der Mensch als ganzes Wesen sich im Leben zuschreibt.

„Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müsste nicht bloss theoretisch sein, es müsste zugleich eine praktische Seite haben, es müsste theoretisch und praktisch zugleich sein. Dies ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch ein besonderes Interesse, dass kein lediglich theoretisches Postulat Prinzip der Philosophie sei.

Philosophie nämlich ist nicht selbst Wissenschaft, die man wie jede andere erlernen kann, sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muss, wenn dasselbe nicht in ein lediglich historisches Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur Instrument, sondern zugleich Werk der Kultur und Erziehung. Sie soll etwas Unterscheidendes vor andern Wissenschaften haben. Dies Unterscheidende besteht darin, dass Freiheit und Selbsttätigkeit an ihr weit mehr als an allen andern Wissenschaften Anteil haben. Die Philosophie eines Menschen soll zugleich das Mass seiner Kultur sein, und umgekehrt, sie soll selbst wieder dienen den Menschen zu erziehen. Wenn nun die Philosophie eine Wissenschaft ist, welche zu verstehen ein gewisser Grad der Geistesfreiheit erfordert wird, so kann sie nicht jedermanns Ding sein, d. h. sie kann nicht von einem theoretisch-allgemein und a priori gültigen Postulat ausgehen. Sie muss in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschliesst. Sie muss nicht nur die müssigen Köpfe abwehren, die unter einem auswen-

dig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geistesarmut zu verbergen suchen, sondern sie muss auch arbeiten, dass die Akten sobald wie möglich geschlossen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wissenschaften eilen, die unmittelbar noch ins Leben eingreifen. Sie muss daher suchen, dass sie selbst ins Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche“ (Sch. I 416f.).

Das praktische Handeln des Menschen ist also das wichtigere, das entscheidende gegenüber aller Theorie. Bei ihm und seinen Interessen liegt die Entscheidung in den Fragen der Weltanschauung, auch in der Streitfrage zwischen den beiden grossen Systemen Dogmatismus und Idealismus. Theoretisch betrachtet stehen sich beide gleichberechtigt gegenüber, keines ist durch das andere zu widerlegen.

„Ja, mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Kritizismus kann den Dogmatismus theoretisch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosopie gestürzt, aber nur, um mit desto grösserer Macht wieder aufzustehen“ (Sch. I 296).

Widerlegt durch die Kritik der reinen Vernunft ist nur der Dogmatismus, der „blindlings und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnisvermögens errichtet wird“ (Sch. I 302). Nur diejenigen können ihn deshalb für widerlegt halten, die sein Charakteristisches eben darin sehen, dass er ein System ist, das durch theoretische Vernunft zu finden meint, was nach der kritischen Untersuchung des Erkenntnisvermögens doch nur durch praktische zu finden ist (Sch. I 300).

Dies letztere aber nennt Schelling Dogmatizismus. Das Wesen des echten Dogmatismus ist ihm etwas anderes. Und das System dieses rechten Dogmatismus ist mit Hilfe der Methode, die die Kritik der reinen Vernunft aufgestellt hat, der „Methode der praktischen Postulate“ (Sch. I 300) ebensogut zu errichten als das des Kritizismus. „Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmatizismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objektiven Realismus werden könne“ (Sch. I 302). Also nicht ein System, das von a priori feststehenden Wahrheiten ausgeht, nennt Schelling Dogmatismus, sondern jeden einerlei wie begründeten objektiven Realismus.

„Darf ich also Ihnen meine eigene Ueberzeugung ohne Anmassung mitteilen, so ist es die, dass die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein System — am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kritizismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakterisieren versucht habe — ausschliessend zu begründen. Vielmehr ist sie, soweit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kritizismus (in seiner Vollendung gedacht), oder richtiger gesagt, des Idealismus, so gut als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen“ (Sch. I 301 f.). Ohne Zweifel erhebt sich Schelling hier zu einem viel richtigeren Verständnis der Kritik der reinen Vernunft und einer viel richtigeren Schätzung derselben, als Fichte und der grösste Teil seiner Zeitgenossen sie hatte. Hören wir ihn weiter, so wird das noch deutlicher.

„Vielleicht urteilen Sie zum voraus schon, dass diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sei, und Ihr Urteil würde den meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben entgegen zu sein scheint. Erlauben Sie mir daher, dass ich Sie auch zum voraus nur an einen Teil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meine den Teil, der von den Dingen an sich handelt. Glaubt man, dass die Kritik der reinen Vernunft nur den Kritizismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurfe der Inkonsequenz, soviel ich einsehe, schlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, dass die Kritik der reinen Vernunft keinem System ausschliessend angehöre, so wird man bald den Grund entdeckt haben, warum sie die beiden Systeme des Idealismus und Realismus nebeneinander stehen liess. Sie gilt nämlich beiden, weil sie dem System des Kritizismus so gut als dem des Dogmatismus gilt, Kritizismus und Dogmatismus aber nichts anderes sind als Idealismus und Realismus im System gedacht. Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, was die Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewiss sich selbst gestehen müssen, dass sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne“ (Sch. I 302 f.).

„Die Kritik, die jene Methode der praktischen Postulate für zwei ganz entgegengesetzte Systeme aufstellte, konnte unmöglich über die blosse Methode hinausgehen, konnte, da sie für alle Systeme hinreichend sein sollte, unmöglich den eigentlichen Geist derselben im einzelnen

Systeme bestimmen. Sie musste, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, sie zugleich in jener Unbestimmtheit erhalten, die keines von beiden Systemen ausschloss. Ja, dem Geiste des Zeitalters gemäss, musste sie von Kant selbst eher auf das neubegründete System des Dogmatismus, als auf das von ihm zuerst begründete System des Kritizismus angewandt werden" (Sch. I 303 f.).

„Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle Wissenschaft gültig ist. Immerhin mag die Wissenschaft zu einem absoluten Prinzip aufsteigen; und wenn sie zum System werden soll, muss sie dies sogar. Aber die Wissenschaftslehre kann unmöglich ein absolutes Prinzip aufstellen, um dadurch zum System (im engeren Sinne des Wortes) zu werden, weil sie — nicht ein absolutes Prinzip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern — den Kanon für alle Prinzipien und Systeme enthalten soll" (Sch. I 304 f.).

So wird also Fichtes Gedanke, dass man den Dogmatismus theoretisch widerlegen, den Idealismus zu einem theoretisch fest begründeten Systeme erheben könne, von Schelling rundweg abgelehnt. Es gibt nur eine auf praktischer Ueberzeugung ruhende Weltanschauung, oder vielmehr, es gibt zwei solcher Weltanschauungen, und das eben ist des Menschen Selbständigkeit und Freiheit, dass er sich ohne Zwang einer Autorität, aber auch ohne den logischen Zwang des Denkens für eine der beiden Weltanschauungen entscheiden kann.

Indem die Kritik der reinen Vernunft bewiesen hat, „dass kein System . . . in seiner Vollendung Gegenstand

des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch notwendigen aber unendlichen Handlung sei“ (Sch. I 305), hat sie Dogmatismus und Idealismus als gleichberechtigt nebeneinander gestellt.

Sie hat beide Systeme nebeneinander gestellt, indem sie die herkömmliche Methode des Dogmatismus vernichtete durch den Nachweis, dass alle Synthesis[1] im Subjekt vor sich geht, also „das Objekt überhaupt nur unter der Bedingung des Subjekts . . . erkennbar sei . . . Er [der Dogmatismus] muss einräumen, dass ich zum Objekt nicht anders als nur durch mich selbst gelange, und dass ich mich nicht auf meine eigenen Schultern stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen“ (Sch. I 296).

Zugleich aber hat die Kritik der reinen Vernunft einen Punkt aufgezeigt, an dem der Kampf der Systeme wieder einsetzen kann. Dieser Punkt ist die Frage nach der Erklärung des im Subjekt vorhandenen Tatbestandes, nach der Ursache der Synthesis in demselben. Hier hat sie gezeigt, dass diese Synthesis nur unter zwei Bedingungen vor sich gehen kann: „Erstens, dass ihr eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d. h., wenn ein Widerstrebendes, eine Vielheit gegeben ist, zur empirischen Einheit wird. Zu jener absoluten Einheit kann zwar eine blosse Kritik des Erkenntnisvermögens nicht emporsteigen, denn das letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene Synthesis: desto gewisser aber muss das vollendete System von dort ausgehen[2].

---

[1] Durch die doch für uns erst Objekte werden.

[2] Die Einheit der Apperzeption Kants. Das Selbstbewusstsein Fichtes.

Zweitens ist keine Synthesis anders als unter der Voraussetzung, dass sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige, denkbar: der Zweck aller Synthesis ist Thesis“ (Sch. I 296f.). Also es ist durch die Kritik nachgewiesen, dass wir einerseits eine das Mannigfaltige zusammenfassende Einheit annehmen müssen, anderseits genötigt sind anzunehmen, dass wir durch fortgesetzte Synthesis des Mannigfaltigen zu einer absoluten Thesis kommen werden, die uns dann als Erklärungsgrund dieses Mannigfaltigen, als Einheit desselben gegeben sein wird, also als Absolutes.

Will ich nun ein einheitliches System herstellen, so bin ich gezwungen, einen dieser Endpunkte als das Absolute zu setzen. Setze ich das Absolute in die die Synthesis hervorbringende Einheit, so habe ich ein absolutes Subjekt und muss dann alles Objekt, alles Mannigfaltige als mit ihm identisch annehmen, bin Idealist.

Setze ich umgekehrt das Absolute in die durch fortschreitende Synthesis des Mannigfaltigen zu findende Einheit, so habe ich ein absolutes Objekt, muss das Subjekt als in diesem enthalten setzen, und bin Dogmatiker.

„Soll der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt [der ja die Einheit des Systems unmöglich macht] aufhören, so muss das Subjekt nicht mehr nötig haben, aus sich selbst herauszutreten, beide müssen absolut identisch werden, d. h. das Subjekt muss entweder im Objekt, oder das Objekt muss sich im Subjekt verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, so würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt absolut werden, d. h. die Synthesis hätte sich in einer Thesis

geendigt. Würde nämlich das Subjekt identisch mit dem Objekt, so würde nun erst das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als Ding an sich, als absolut gesetzt, das Subjekt aber als das Erkennende schlechthin aufgehoben. Würde umgekehrt das Objekt identisch mit dem Subjekt, so würde eben dieses dadurch zum Subjekt an sich, zum absoluten Subjekt, das Objekt aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenstand überhaupt, schlechthin aufgehoben[1].

Eins von beiden muss geschehen. Entweder kein Subjekt und ein absolutes Objekt, oder kein Objekt und ein absolutes Subjekt. Wie soll nun dieser Streit geschlichtet werden?" (Sch. I 298.)

So hat die Kritik den Punkt aufgezeigt, wo beide Weltanschauungen einzusetzen haben. Sie hat ihnen das Problem gestellt, durch dessen Lösung sie ihr Recht erweisen müssen, und es ist für sie beide ein und dasselbe Problem. Aber gerade, indem der Kritizismus dieses Problem stellt, weist er wiederum hin zu dem Weg, auf den auch Schellings Interesse drängt, den der freien Tat als der alleinigen Lösung. Welches ist das Problem?

„Ich behaupte, dass Dogmatismus und Kritizismus beide dasselbe Problem haben . . . Es [das Problem] betrifft nämlich nicht das Sein des Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst als solches kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andern als bloss analytische Sätze, hier wird

[1] In diesem ganzen Abschnitt tritt schon hervor, was später auszuführen ist, dass Bildung der Weltanschauung für Schelling nicht nur eine logische Operation, sondern Handeln, Verwirklichen derselben durch Tat, ist.

kein anderes Gesetz als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntnis, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu tun — kurz, hier ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser sein als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden[1]. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten, und umgekehrt, so wie wir ins Gebiet des Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philosophischen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza tun, wenn man glaubte, ihm sei es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu tun gewesen, die er als Fundament seines Systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit getan zu haben glaubte; ihn drückte ein anderes Rätsel, das Rätsel der Welt, die Frage: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?

Eben dieses Rätsel drückt den kritischen Philosophen. Seine Hauptfrage ist nicht die: wie analytische, sondern wie synthetische Sätze möglich seien. Ihm ist nichts begreiflicher als eine Philosophie, die alles aus unserem Wesen erklärt, nichts unbegreiflicher als eine Philosophie, die über uns selbst hinausgeht. Ihm ist das Absolute in uns begreiflicher als alles andere, aber unbegreiflich,

---

[1] **Vgl. hierzu auch Sch. I 90f., 96. Hier stimmt er völlig** mit Fichte überein. Das als das Absolute gefundene in beiden **Reihen kann nicht „bewiesen" werden.**

wie wir aus dem Absoluten herausgehen, um uns etwas schlechthin entgegenzusetzen . . ." (Sch. I 308 ff.).

Es ist dasselbe Problem, dieselbe Schwierigkeit für beide: Wie entsteht aus dem Absoluten die endliche Welt? Auch in diesem Punkte stehen beide Weltanschauungen einander gleich.

„Diese Unbegreiflichkeit ist, soviel ich einsehe, für den Kritizismus so gut wie für den Dogmatismus theoretisch unauflöslich" (Sch. I 310).

So sind beide Systeme verschiedene Lösungen desselben Problems, theoretisch eines so berechtigt wie das andere, beide deshalb „gleich möglich" und beide werden „so lange nebeneinander bestehen", „als nicht alle endlichen Wesen auf derselben Stufe der Freiheit stehen". Beide Systeme haben dasselbe Problem, das aber „schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. durch Freiheit, gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich, die eine führt zum Kritizismus, die andere zum Dogmatismus" (Sch. I 307 f.).

„So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, dass jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht entschieden werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht widerlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen; und dieses hat sie allerdings nicht nur mit dem vollendeten System des Kritizismus, sondern selbst mit dem konsequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus selbst muss, um seine Forderung zu realisieren, an einen andern Richterstuhl als den der theoretischen Vernunft appellieren; er muss ein anderes Gebiet suchen, um darüber Recht sprechen zu lassen" (Sch. I 299).

Da nun das Absolute nicht bewiesen werden kann, kann es nicht durch Wissen, sondern muss als Grund des Wissens auf andere Art gegeben sein:

„Ebensowenig als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind . . ., kann das System unseres Wissens aus unserem Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Prinzip voraus, das höher ist denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Wissen und Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transzendentalen Freiheit oder des Wollens in uns. Denn als die Grenze alles unseres Wissens und Tuns ist es notwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen. Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Prinzips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muss, nicht in der Welt selbst, sondern ausserhalb der Welt anzunehmen“ (Sch. I 400).

Hier auf praktischem Gebiet also muss die Entscheidung gesucht werden. Je nach der „Stufe der Freiheit“ (s. oben), auf der ein jeder steht, wird sie sehr verschieden ausfallen.

Nur noch eine Möglichkeit ist abzulehnen: „Zwar könnte die theoretische Vernunft versuchen, das Gebiet des Wissens zu verlassen und auf geratewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen; allein damit wäre nichts gewonnen, als dass sie sich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die sie in keinen realen Besitz käme.

Sollte sie gegen solche Abenteuer gesichert sein, so müsste sie vorher da, wo ihr Wissen aufhört, selbst ein neues Gebiet schaffen, d. h. sie müsste aus einer bloss erkennenden Vernunft eine schöpferische — aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden" (Sch. I 311).

Damit lenkt die Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens in die Gedankenreihe ein, die Schelling in Fichtes Nachfolge mit aller Leidenschaft und deshalb konsequenter als Fichte vertritt. Diesen letzten Problemen gegenüber ist der Mensch allein auf seinen eigenen Willen, seine Freiheit und Charakterrichtung angewiesen. Aus ihnen muss er Mut und Kraft schöpfen, die Antwort in Form eines Postulates sich selbst zu geben: Das Absolute soll und muss dieses sein, damit ich das Wesen sein kann, das ich sein will. Diese Stellung dem Probleme gegenüber ist die einzige, die der Würde des Menschen entspricht. Dass es so ist, zu zeigen und sicherzustellen, ist der Zweck seines Denkens.

„Der Zweck des Verfassers war kein anderer als dieser: die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der Philosophie unausbleiblich fallen musste, zu beweisen, dass wahre Philosophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und dass abstrakte Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod alles Philosophierens seien; die Frage, von welchem (abstrakten?) Grundsatze die Philosophie anfangen müsse, schien ihm eines freien Mannes, der sich selbst fühlt, unwürdig. — Indem er die Philosophie für reines Produkt des freien Menschen, gleich-

sam für einen Akt der Freiheit hält, glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben, als mancher weinerliche Philosoph, der von der Uneinigkeit seiner Kollegen die Greuel der französischen Revolution und alles Unglück der Menschheit ableitete, diesem Unglück aber durch einen leeren, nichtssagenden Grundsatz abhelfen wollte, in dem er sich die ganze Philosophie gleichsam eingeschachtelt dachte. — Er glaubt, *dass der Mensch zum Handeln, nicht zum Spekulieren geboren sei, dass also auch sein erster Schritt in der Philosophie den Antritt eines freien Wesens verkündigen müsse*" (Sch. I 242 f.).

Ist aber der erste Schritt auf diesem Gebiet eine freie Tat, so muss es notwendigerweise verschiedene Philosophien geben, wie es verschiedene Stufen der Charakterentwicklung gibt. Keine kann die andere widerlegen, sie müsste denn den Charakter ihrer Vertreter ändern. Wer diese Verschiedenartigkeit des Denkens nicht anerkennen will, zeigt nur seine Beschränktheit.

„Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat und der seine Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher sein muss, als der Despotism enger Köpfe, die kein System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, dass von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll . . .

Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, dass sie alles von der moralischen Freiheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie sein, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-

allgemeingültigen Systems zu zwängen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf sein, aber der echte kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstriersucht niederzuschlagen, um die Freiheit der Wissenschaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen System zum voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmatizist, der von nun an alle Geister auf das Symbol einer theoretischen Wissenschaft schwören lässt. Solange jener in seinen Grenzen bleibt, d. h. solange er nicht selbst Eingriffe ins Gebiet menschlicher Freiheit wagt, solange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuss derselben, an progressive, selbst errungene, selbst erworbene Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihm den echten Philosophen verehren?" (Sch. I 306 f.)

Also kraft seiner Freiheit setzt der Mensch das Absolute entweder ins Subjekt oder ins Objekt. Tut er das, so bleibt doch noch in jedem Fall ein ungelöstes Problem, die Frage, wie geht nun aus diesem Absoluten die endliche Welt hervor. Diese Frage bleibt, wie oben nachgewiesen, in jedem System. Sie wird ebenfalls durch die Freiheit entschieden.

„Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisieren; — denn blosses Gedankenspiel ist zwar überall möglich, nur dass damit überall sehr wenig gedient ist; — kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beiden befestigt ist. Dies setze ich als Resultat — nicht der kritischen

Philosophie, sondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus so gut wie dem Kritizismus gilt und für beide gleich evident sein muss.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisieren, um Einheit in ihre Erkenntnis zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen finden, um sie beide zu derselben Einheit des Wissens verbinden zu können. Da sie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, so gibt sie deswegen ihr höchstes Interesse — Einheit der Erkenntnisse — nicht auf, sondern will nun schlechthin, dass sie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realisieren, wird daher zur absoluten Forderung: es soll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Diese Forderung wie verschieden von der entgegengesetzten: es soll einen solchen Uebergang geben! Diese nämlich ist transzendent, sie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht. Sie ist Forderung des blinden Dogmatismus. Jene Forderung dagegen ist immanent; sie will, ich soll keinen Uebergang zulassen. Dogmatismus und Kritizismus vereinigen sich hier in demselben Postulate"[1] (Sch. I 314).

Das ist nun ein völlig anderes Postulat als alle beide bei Fichte. Strebe danach, ein Mittelglied zwischen Endlichem und Unendlichem zu schaffen und so die Einheit des Systems, deiner Weltanschauung herzustellen.

---

[1] Das ist jenes oben verlangte Postulat, das theoretisch und praktisch zugleich ist. Theoretisch, weil es eine einheitliche Weltanschauung ermöglicht. Praktisch, weil es nur durch eine Tat verwirklicht werden kann.

Dies Bindeglied aber kann nur sein das Streben des endlichen Ich, zum Unendlichen zu kommen, mit ihm eins zu werden.

„Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen; aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntnis. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, sich im Unendlichen zu verlieren“ (Sch. I 314 f.).

Indem die Vernunft dieses Streben hervorruft, hat sie auch tatsächlich ein Mittelglied geschaffen. Zwar kann sie nicht erklären, wie aus dem Absoluten das Endliche hervorgeht, aber sie kann doch den Mut haben, ein Absolutes zu setzen. Sie setzt eben das als das Absolute, worauf das in ihr vorhandene praktische Streben in letzter Linie geht.

Nun wird auch klar, dass in dieser Philosophie der Charakter des Menschen das Bestimmende sein muss. Je nach seinem Charakter wird eben sein Streben in letzter Hinsicht auf Verschiedenes gehen, denn dies Streben in ihm ist ja eben bedingt durch das, was er nach seinem Charakter für das Wertvolle hält, und umgekehrt bildet er in diesem Streben seinen Charakter aus.

Gibt es verschiedene Charakterentwicklung, so gibt es verschiedenartiges Streben, so werden auch verschiedenartige Ziele desselben gesetzt. Die Systeme unterscheiden sich eben voneinander durch die Verschieden-

artigkeit dieses Strebens. So ist „kein System, — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle, — in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch-notwendigen, aber unendlichen Handlung". Deshalb hat auch Spinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen. „Er lebte in seinem System" (Sch. I 305). Vom Absoluten ist immer nur so viel tatsächlich erfasst, als realisiert ist. „Ein System des Wissens ist notwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel . . . oder es muss Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisierendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln" (Sch. I 305).

Will man nun feststellen, warum sich die Menschen für dieses oder jenes System entscheiden, so muss man feststellen, welcher Geistesart ein jedes entspricht, welchen Charakter es hat, und solange verschiedenartige Menschen leben, muss es auch „zwei geradezu entgegengesetzte Systeme geben", da „kein Mensch sich von irgend einem System anders als praktisch, d. h. dadurch, dass er eins von beiden in sich selbst realisiert, überzeugen" kann (Sch. I 306).

Will man feststellen, welches nun vorzuziehen ist, so ist weiter zu untersuchen, welches von diesen Systemen der höherstehenden Geistesart entspricht.

So ist zuerst zu betrachten, welchen Geistesarten die beiden Hauptsysteme entsprechen, der Charakter beider (3), dann für welche man sich entscheiden muss. Schelling entscheidet sich für den Idealismus, da er der Geistesart, die diesem entspricht, den höheren Wert bei-

legt, was dann in dem Abschnitt: „Der höhere Wert des Idealismus“ (4) dargestellt wird.

3. Der Charakter der beiden Systeme des Dogmatismus und Idealismus.

Es gehört also zum Wesen eines jeden Systems, dass es ein Streben kennt, das es als Streben nach dem Absoluten fasst und dann das, was Ziel dieses Strebens ist, als Absolutes setzt. Kennt man also dieses Absolute, so kann man auch ableiten, was für eine Art des Strebens dieses System als das Richtige für den Menschen annimmt.

Der Dogmatismus, der in seinem wichtigsten Vertreter, Spinoza, geschildert wird, setzt als das Absolute das Objekt. Nun muss das System fordern, dass das Endliche mit diesem Absoluten, Unendlichen identisch zu werden strebe. Wie gestaltet sich diese Forderung? „Spinoza deutete sie seinem Prinzip gemäss: das Endliche sollte von dem Unendlichen nur durch seine Schranken verschieden, alles Existierende sollte nur Modifikation desselben Unendlichen sein; also sollte auch kein Uebergang, kein Widerstreit, sondern nur die Forderung stattfinden, dass das Endliche strebe, identisch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des absoluten Objekts unterzugehen“ (Sch. I 315).

Diese Forderung kann unmöglich erscheinen, da sie ja dem Endlichen zumutet, seine eigene gesonderte Lebenskraft zu vernichten.

„Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerspruch einer solchen Forderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, dass das Gebot: Vernichte dich

selbst! unerfüllbar wäre, solange ihm das Subjekt überhaupt so viel galt, als es im System der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich sollte nicht sein Eigentum sein, es sollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, als solches, kann sich nicht selbst vernichten; denn um sich vernichten zu können, müsste es seine eigene Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein Subjekt als solches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt selbst vorher bei sich aufgehoben, ehe er jenes Postulat aufstellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, insofern es Objekt ist, eigene Kausalität hat, so enthält die Forderung: Verliere dich selbst im Absoluten! einen Widerspruch. Aber eben jene unabhängige Kausalität des Ich, durch welche es Ich ist, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er forderte, das Subjekt solle im Absoluten sich verlieren, hatte er zugleich die Identität der subjektiven Kausalität mit der absoluten gefordert, hatte praktisch entschieden, dass die endliche Welt nichts als Modifikation des Unendlichen, die endliche Kausalität nur Modifikation der unendlichen sei.

Nicht also durch eigene Kausalität des Subjekts, sondern durch eine fremde Kausalität in ihm — sollte jene Forderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Forderung keine andere als diese: Vernichte dich selbst durch die absolute Kausalität, oder: Verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Kausalität!

Die endliche Kausalität sollte von der unendlichen nicht dem Prinzip, sondern nur den Schranken nach

verschieden sein. Dieselbe Kausalität, die im Unendlichen herrschte, sollte in jedem endlichen Wesen herrschen. So wie sie im Absoluten auf absolute Negation aller Endlichkeit ging, sollte sie im Endlichen auf empirische — in der Zeit progressiv-hervorzubringende — Negation derselben gehen. . . . Hätte diese jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, so wäre sie identisch mit jener, denn sie hätte die Schranken vernichtet, durch die sie allein von ihr verschieden war“ (Sch. I 315f.).

Mit andern Worten: Spinoza stellte als Ideal menschlichen Strebens auf, die Ichheit zu zerstören, um ganz im absoluten Objekte, Unendlichen aufzugehen. Um dies für möglich halten zu können, musste er das objektive Absolute schon als die auch im Endlichen wirkende Macht fassen. Sonst wäre dies Ideal sich selbst widersprechend: „Lassen sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Systems entgegenging. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben. Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, dass er den Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte“ (Sch. I 316). Diese Ruhe ist bewundernswert, weil es ja die Selbstvernichtung ist, der Spinoza zuschreitet. Diese macht er sich liebenswert, indem er sie durch das Bild eines Universums, in dem aufzugehen ein Glück ist, verdeckt (vgl. auch Sch. I 317f.).

Ihm gegenüber aber geht der Idealismus einen andern, freudigeren, kraftvolleren Weg, wo solches Verdecken nicht notwendig ist, weil das Bedürfnis des Menschen, „Ich“ zu sein, dabei befriedigt wird:

„Meine Bestimmung im Dogmatismus ist, jede freie Kausalität in mir zu vernichten, nicht selbst zu handeln, sondern die absolute Kausalität in mir handeln zu lassen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz die unbeschränkteste Passivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretischen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt durch die Forderung, dass das Subjekt aufhöre, für das absolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengesetztes zu sein, so muss umgekehrt der Kritizismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Forderung lösen, dass das Absolute aufhöre, für mich Objekt zu sein. Diese Forderung kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute in mir selbst zu realisieren — durch unbeschränkte Aktivität — erfüllen. Nur hebt jede subjektive Kausalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich selbst durch Autonomie bestimme, bestimme ich die Objekte durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität setze, setze ich ins Objekt Passivität. Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv!

Setze ich also ins Subjekt alles, so negiere ich eben dadurch vom Objekt alles. Absolute Kausalität in mir hebt für mich alle objektive Kausalität als objektiv auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Kausalität als solche für mich vernichtet. Ich wäre absolut.“

Deshalb: „Meine Bestimmung im Kritizismus . . . ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit.

Sei! ist die höchste Forderung des Kritizismus" (Sch. I 334f.).

So ist das Resultat, dass beide Philosophien in Wirklichkeit eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Menschen sind und dementsprechend verschiedenartige Forderungen an diesen stellen: „Wie unterscheiden sich nun beide Systeme durch den Geist ihrer praktischen Postulate? Dies, teurer Freund, ist die Frage, von der ich ausging, und zu der ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus . . . kann so wenig als der Kritizismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beide Systeme bleibt also nichts übrig, als das Absolute, da es nicht Gegenstand des Wissens sein konnte, zum Gegenstand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fordern, durch welche das Absolute realisiert wird" (Sch. I 333). Der Dogmatismus fordert nun „Realisierung des Absoluten als eines Objektes", d. h. setze in dich lauter Passivität (Sch. I 334). Die Grundlage des Kritizismus ist der Gedanke:

„Das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: Sei absolut — identisch mit dir selbst" (Sch. I 199).

Wer das anerkennt und demgemäss fordert, der Mensch müsse streben, immer mehr Ich zu werden, der muss Idealist sein, d. h. er muss das Wesen des Absoluten in dieser Ichheit, diesem Tun sehen, nur dann kann er mit Recht diese ethische Forderung als Grundlage seiner Weltanschauung festhalten.

Damit hat Schelling als das Charakteristische beider Weltanschauungen etwas aufgewiesen, was immer ein Punkt war und bleiben wird, nach dem sie sich voneinander scheiden und geschieden werden. Es ist die Art, wie sie über das Wesen des Menschen, sein Kämpfen, Ringen und Streben urteilen. Die einen halten dies für das Wichtigste und suchen deshalb die Lösung mit Berücksichtigung dieses Wesens, seiner Kämpfe, Interessen und Bedürfnisse zu finden, die andern suchen die Lösung draussen in der Welt, indem sie das Ringen des Menschen für unwesentlich halten neben den grossen, gewaltigen Kräften, die es beherrschen und — erdrücken.

In dieser Gegenüberstellung von zwei Gruppen von Denkern baut Schelling weiter auf Fichtes Gedanken. Auch nach diesem scheiden sich die Menschen in zwei Gruppen, solche, die das Massgebende in sich suchen, und solche, die es aus den Objekten entnehmen, sinnlich gerichtet sind.

Da dies eine Gruppierung philosophischer Richtungen sein soll, so bedeutet Schellings Anschauung einen grossen Fortschritt. Nach ihm kann doch auch ein an sich höher gerichteter Geist Dogmatiker sein. Nach Fichte wären diese alle unsittlich. Schelling ist, obwohl der Leidenschaftlichere, doch der Gerechtere. Dafür kämpft Fichte freilich um sittliche Erhebung der Zeit in allen Stücken, Schelling nur für die Freiheit des Denkens.

Schelling kann gerechter sein, weil in ihm eine starke Sympathie, ästhetisches Mitempfinden mit den Gedanken Spinozas, dessen gewaltigem Unendlichem, vorhanden ist, die für seine weitere Entwicklung wichtig wurde.

Auf der andern Seite fehlt bei Schelling völlig das Bedürfnis psychologischer Selbstbeobachtung. Diese ganze Reihe, die das Theoretische bei Fichte so wichtig macht, und ihm das Gefühl gibt, ein unbedingt beweisbares System zu haben, ist weggefallen. Deshalb ist das praktische Postulat alles. Freilich in der Gestalt, dass der Mensch als frei handelndes Wesen voll unbeschränkter Kraft als das wahre Wesen der Welt postuliert wird.

4. Der höhere Wert des Idealismus.

Jede Weltanschauung ruht auf einem praktischen Postulate, sie mag sein, welche sie will. Das ist der Gedanke, zu dem Schelling Fichtes Gedanken über den Begriff des praktischen Postulates erweitert hat, indem er zugleich jede Vermischung desselben mit dem Begriffe jenes Postulates, sich selbst zu beobachten, beseitigt.

Eine jede Weltanschauung geht also hervor aus der Charakterart des sie bildenden Menschen. Sie entspricht diesem. Welche Charakterrichtung bei beiden das Produzierende ist, ist im vorhergehenden Abschnitte untersucht. Nun ist die Frage, welche von diesen beiden Charakterarten hat den höheren Wert. Welcher Weltanschauung muss und wird sich also der an Charakter höher stehende Mensch anschliessen.

Wenn man wirklich an den Menschen und seinen Wert glaubt, wenn man sich selbst als ein in seinem Tun und Streben wertvolles Wesen fühlt, muss man den Dogmatismus ablehnen. Macht man ihn sich in seinen Konsequenzen klar, so entdeckt man ja, dass er den Menschen zum Sklaven macht.

„Setze ich also das Absolute als Objekt des Wissens voraus, so existiert es unabhängig von meiner Kausalität, d. h. ich existiere abhängig von der seinigen. Meine Kausalität ist durch die seinige vernichtet. Wo soll ich hinfliehen vor seiner Macht? Soll ich absolute Aktivität eines Objekts realisieren, so ist dies nicht anders als dadurch möglich, dass ich absolute Passivität in mich selbst setze: alle Schrecknisse der Schwärmerei überfallen mich“ (Sch. I 334).

Ja, wer den Dogmatismus recht versteht, der muss sogar in ihm das Prinzip erkennen, von dem aus alle Schwärmerei, alle Knechtung des menschlichen Geistes ausgeht, durch dessen Annahme und Verbreitung die Menschen feig und schlecht werden:

„Ich glaube, indem ich vom Moralprinzip des Dogmatismus spreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerei zu stehen. Die heiligsten Gedanken des Altertums und die Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes treffen hier zusammen. ‚Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner selbst‘, — ist die nicht das Prinzip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von verschiedenen verschieden — nach ihrer Geist- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Prinzip für die Geschichte der Schwärmerei ist hier zu finden“ (Sch. I 316 f.).

Gäbe es eine solche objektive Macht, so müsste der seiner Freiheit sich bewusste Mensch gegen sie ankämpfen, wenn auch hoffnungslos, oder er müsste sich verachten: „Sie haben recht, noch eins bleibt übrig — zu wissen, dass es eine objektive Macht gibt, die unserer

Freiheit Vernichtung droht, und mit dieser festen Ueberzeugung im Herzen — gegen sie zu kämpfen, seiner ganzen Freiheit aufzubieten und so unterzugehen. Sie haben doppelt recht, mein Freund, weil diese Möglichkeit, auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft verschwunden ist, doch für die Kunst — für das Höchste in der Kunst — aufbewahrt werden muss" (Sch. I 336). Es ist der Gegenstand der Tragödie[1].

So steht es mit dem Dogmatismus in der Kunst. In der praktischen Wirklichkeit aber übt er eine ganz andere Wirkung: „Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behufe der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deswegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber ohne Zweifel zum grössten Verderben der Menschheit ausschlüge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden, wäre es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der Tat aber würden uns dann die Greuel der gegenwärtigen Welt mehr als die Schrecknisse der künftigen

---

[1] Diese Stelle ist der erste Versuch des Idealismus, die Kunst zu verstehen und zu würdigen. Es geht ihr wie der Religion bei Fichte. Sie ist wohl da, schön und gut für den Menschen. Das aber, was sie trägt und bewegt, ist für den Philosophen schon in seiner Grundlosigkeit aufgezeigt. Dieser müsste sie also mit einer gewissen erhabenen Ruhe oder auch mit einer Art humorvollem Interesse betrachten. Das Interesse der Philosophen selbst an ihr war ein ganz anderes. Hier verstanden sie sich selbst nicht. Praktisch war der Kampf gegen das Objektive für sie doch recht wichtig.

quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und andere wütet. Für die Demütigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen Kind zu werden" (Sch. I 338)[1].

Es ist ein scharfes Wort, aber voll feiner psychologischer Beobachtung, durch das Schelling hier den Dogmatismus zu entwurzeln sucht. Eine Weltanschauung, die das Beste, die Seligkeit ausserhalb des geistigen Wesens des Menschen sucht, verliert das Verständnis für diesen als freies und selbständiges Wesen. Um so schärfer muss das aufgezeigt werden, als die Menschen aus Bequemlichkeit so leicht daran vorübergehen.

„Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das Aeusserste getan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, sobald man sich über die letzten Gründe seines

---

[1] Wer noch im Zweifel ist, wie sehr in den Anfängen des Idealismus Gedanken hervortreten, die nun wieder Nietzsche ausgesprochen hat, sollte sich durch solche Stellen überzeugen lassen. Wie der Idealismus in dieser Zeit, so kämpft auch Nietzsche für die Selbständigkeit des Menschen.

Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste — ursprünglichste Antithese aller philosophierenden Vernunft ist. „Die Vernunft muss entweder auf eine objektive, intelligible Welt oder auf subjektive Persönlichkeit, auf ein absolutes Objekt oder auf ein absolutes Subjekt — auf Freiheit des Willens — Verzicht tun.“ Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fordert das Interesse der Vernunft auch, mit der grössten Sorgfalt zu wachen, dass nicht die Sophistereien der moralischen Trägheit über sie einen neuen Schleier ziehen, der die Menschheit betrügen könne. Es ist Pflicht, die ganze Täuschung aufzudecken und zu zeigen, dass jeder Versuch, sie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuschungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwissenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den sich der Dogmatismus, sobald er auf die letzte, grosse Frage (Sein oder Nichtsein?) vordringt, unvermeidlich stürzen muss“ (Sch. I 338f.).

Doch wie der Dogmatismus zur moralischen Trägheit, so führt der Idealismus zur Freiheit und Aktivität. Er rüttelt durch seine theoretischen Ausführungen den Menschen auf und bewegt ihn, selbständig, tätig zu werden, lehrt ihn, seinen wahren Wert zu verstehen.

„Es ist ein kühnes Wagstück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagstück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Masse grösser wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewusstsein dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu sein, was er soll:

gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen grosse Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müssten sie schon vorher gut sein; eben deswegen aber muss die Revolution im Menschen vom Bewusstsein seines Wesens ausgehen, er muss theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntnis, dass das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe; denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, dass Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenso natürlich und notwendig sein müsse, als Erhaltung seines Daseins: und — dahin soll ja der Mensch kommen, dass Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird als der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Bewusstseins" (Sch. I 157).

So ist es auch für den, der für das Werden der Menschheit etwas erreichen will, unbedingt notwendig, den Dogmatismus zu bekämpfen, den Idealismus zu verbreiten. „Was ist demnach wichtiger für unser Zeitalter, als dass man diese Resultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einschmeichelnden Worten, unter Täuschungen der faulen Vernunft verhülle, sondern so bestimmt, so offenbar, so unverhüllt wie möglich aufstelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, in sich selbst

finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eigenen, von der Selbstlosigkeit — zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft — zur Freiheit des Willens zurückzukehren" (Sch. I 339)[1]. So muss man sich für den Idealismus entscheiden, weil er allein das wahre Wesen des Menschen aufzeigt, und anderseits muss dieser Idealismus die Menschheit wecken und zu dem Verständnis führen, dass Freiheit und Selbständigkeit sein wahres Wesen sind. Indem er das tut, führt er die Menschen dann zu dem Punkte, wo sie nun auch wirklich das werden und sein wollen, was er ihnen vorhält. Dass er das bei ihnen erreicht, das ist das Entscheidende. Erreicht er es nicht, so bleibt er ihnen verschlossen. Erreicht er es, so hat er die Betreffenden moralisch umgewandelt. Das muss er tun, sonst kann er nicht verstanden werden.

Diese Aufgabe nun hat der Idealismus um so energischer in Angriff zu nehmen, als die Gefahr gross ist, dass das Zeitalter sein bestes Gut, seine freie Selbständigkeit, aus Schlaffheit verliert: „Einer Philosophie nun, die als ihr erstes Prinzip die Behauptung aufstellt, dass das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, dass der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Sein nach überhaupt kein Objekt sei, sollte man freilich in einem erschlafften Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigentümlichen Kraft zurückbebt, und bereits das erste grosse Produkt jener Philosophie, das

[1] Man beachte die „Umwertung aller Werte", die in diesen Worten ausgesprochen ist.

den Geist des Zeitalters für jetzt noch schonen zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demütigen Bekenntnis, dass die Grenzen derselben nicht Wirkung absoluter Freiheit, sondern blosse Folgen der anerkannten Schwäche des menschlichen Geistes und der Eingeschränktheit seines Erkenntnisvermögens seien, herabzustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen grossen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geiste eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Mut und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts als in seiner Inkonsequenz konsequent ist, zu lehren, dass er sich nur Einheit seiner Handlungsweise und durch strenge Verfolgung seiner Prinzipien retten könne“ (Sch. I 157 f.).

Die Philosophie muss den Versuch machen, die Menschen moralisch umzuwandeln, um verstanden zu werden, und ihre Gedanken klar machen und verteidigen, um die Menschen umzuwandeln, dass sie frei und einheitlich in Denken und Handeln werden wollen.

5. Der Weg zum Verständnis des Idealismus. — Die Selbstanschauung.

Der Idealismus als Weltanschauung behauptet also, dass der Mensch ein freies und selbständiges Wesen ist, und zeigt, dass gerade hierin sein Wert liegt. Weil er das tut, ist er die höhere Weltanschauung, der man sich

zuwenden muss, die allein auch den Menschen moralisch erheben kann. Aber auch nur dem kann er sich als wahr darstellen, der es nun wirklich praktisch spürt, dass er das ist, was der Idealismus von ihm behauptet, was er nach dem Dogmatismus nicht sein könnte, ein freies Wesen.

Dies aber ist der Mensch eben nur, wenn er frei handelt. Dies zu tun, muss er sich entschliessen, dann kann er den Idealismus verstehen und für wahr halten. Er muss das Postulat erfüllen, das eben dessen notwendiger Anfang ist.

„Das erste Postulat aller Philosophie, frei auf sich selbst zu handeln, schien ihm (dem Verfasser) so notwendig als das erste Postulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen: so wenig der Geometer die Linie beweist, ebensowenig sollte der Philosoph die Freiheit beweisen“ (Sch. I 243).

Der Philosoph kann und soll sie nicht beweisen. Sie ist da für den, aber auch nur für den, der sie in sich trägt, der frei handelt. „Wir müssen das sein, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen. Dass wir es aber seien, davon kann uns nichts als unser Streben, es zu werden, überzeugen. Dieses Streben realisiert unser Wissen vor uns selbst: und dieses wird eben dadurch reines Produkt unserer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinaufgearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: ‚hinaufvernünfteln‘ kann sich der Mensch nicht, noch durch andere dahin vernünfteln lassen“ (Sch. I 308). Wer aber das hat, auf dieser Höhe der Freiheit steht, der hat und kennt die Freiheit und damit das letzte Prinzip aller Philosophie. Für ihn ist sie da, kraft einer Gabe, die der Mensch besitzt, der der Anschauung.

Damit sind wir wiederum zu einem Begriffe Fichtes gekommen, der bei Schelling mannigfach verändert wiederkehrt.

Indem der Mensch im stande ist, das von ihm vollzogene freie Handeln sich zum Bewusstsein zu bringen, kann er einen Punkt fassen, der ausserhalb der Welt, der Reihe des Bedingten steht. Dass das so ist, ist nicht klar zu machen auf theoretischem Weg. Wer frei handelt, der allein hat eben das Bewusstsein, dass hier etwas geschehen ist, dessen Ursache in sich selbst liegt, das durch anderes unbedingt ist. Wer solches Handeln nun in sich erfahren hat, der glaubt daran, der kennt nun das Ich als das Unbedingte und ist Idealist. Aber, wie oben gesagt, nicht zu demonstrieren ist das, man muss diese Freiheit haben und dies Haben der Freiheit in sich selbst ist die intellektuelle Anschauung, die Grundlage des Systems des Idealismus ist. Sie bringt ja das ins Bewusstsein, auf dem dieser ruht.

„Wenn es aber in uns ein reines Bewusstsein gibt, das, von äusseren Dingen unabhängig, von keiner äusseren Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dies eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deshalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen“ [1], die, weil sie jene beiden Welten in sich vereinigt, auch das Prinzip beider sein muss.

[1] „Kants Worte in seiner Abhandlung: Vom vornehmen Tone in der Philosophie.“

Dieser absoluten Freiheit werden wir nun nicht anders als durch die Tat bewusst. Sie weiter abzuleiten ist unmöglich.

Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen.

Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellektuale Anschauung seiner selbst. Anschauung heisst diese Erkenntnis, weil sie unvermittelt, intellektual, weil sie eine Tätigkeit zum Objekte hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, ruht. Begriffe also gibt es nur von Objekten und dem, was begrenzt ist und sinnlich angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüssten wir nicht, was Bewegung ist. Freiheit aber wird nur von Freiheit erkannt, Tätigkeit nur von Tätigkeit aufgefasst. Gebe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein transzendentales Denken, keine transzendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische" (Sch. I 401, vgl. auch I 177, 248).

Zunächst erinnert dieser Gedanke an Fichtes unmittelbare Anschauung, durch die der Mensch sich selbst als ein sittliches Wesen erfasst, nachdem er sich entschlossen hat, wirklich sittlich zu handeln (s. S. 50f.). Doch zwischen beiden besteht ein gewaltiger Unterschied. Was bei Fichte unmittelbar angeschaut wird, ist das Vorhandensein des Sittengesetzes im Menschen, das diesen bestimmt, sich als über das Sinnliche erhabene Macht, als autonomen Geist zu betrachten mit eigener Gesetzgebung.

Was hier bei Schelling intellektual angeschaut wird, ist nur die Tatsache eines seinen Bestimmungsgrund in sich selbst tragenden Wollens, das durchaus also nicht sittliches Wollen zu sein braucht, um freies Wollen zu sein.

Es ist die Tatsache, dass das Ich sich als ein selbständig handelndes Wesen im Anschauen und Tun empfindet, bestimmtes Tun als sein Handeln, sein Wesen von anderem absondert und als „Ich" zusammenfasst, was hier gemeint ist. So ermöglicht diese Anschauung allein den Begriff „Ich". „Nur jenes stete Anschauen unserer selbst in unserer reinen Tätigkeit ist es, was erst die objektive Einheit der Apperzeption, . . . das: Ich denke, möglich macht. Es ist wahr, dass der Satz: Ich denke, lediglich empirisch ist, aber das Ich in diesem Satze ist eine rein intellektuale Vorstellung, weil sie allem empirischen Denken notwendig vorangeht. Diese stete Tätigkeit der Selbstanschauung und die transzendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, dass im Strom der Vorstellungen nicht ich selbst untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittichen) fortträgt" (Sch. I 401 f.). Wir sehen, diese intellektuale Anschauung entspricht derjenigen in Fichtes theoretischer Reihe. Schelling hat eben den Freiheitsbegriff, der diese beherrscht, zur Grundlage seines Postulats gemacht. So findet er diese Freiheit denn da, wo Fichtes theoretische Selbstbeobachtung sie findet. Was Schelling Freiheit nennt, ist eben das, was nach Fichtes theoretischer Reihe auch die Grundlage des gesamten praktischen und erkennenden Ich ist.

Reines, absolutes Wollen, nicht sittliches Wollen, ist das Wesen des Geistes (Sch. I 395), das ist das Resultat der intellektuellen Anschauung. Für das Wesen des Absoluten ergibt sich, „dass die Kausalität des unendlichen Ich schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit usw., sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: dass also auch das Moralgesetz, selbst in seiner ganzen Versinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Gesetz des Seins, das, im Gegensatz gegen das Gesetz der Freiheit, Naturgesetz heissen kann, Sinn und Bedeutung erhalte“ (Sch. I 201).

Das Moralgesetz des Sollens ist die Form, in der sich das Naturgesetz des absoluten Wollens bei denen äussert, die noch nicht zur Freiheit fortgeschritten sind. Sei selbständig! Wo das erreicht ist, wo nur Kausalität aus dem eigenen Innern herrscht, da ist das Absolute erkannt. Das Sittliche als Beziehung zu andern fehlt bei Schelling völlig.

Wir stehen hier vor der äussersten Konsequenz, zu der die einseitige Berücksichtigung der Selbständigkeit geführt hat. Das Sittliche ist aus dem Absoluten ausgeschaltet. Macht allein ist sein Inhalt, Leben, Wollen. Das Streben nach dem Absoluten ist also Streben des beschränkten Individuums nach immer grösserer Macht, immer stärkerem Wollen, immer kraftvollerem Leben und Sein. „Sei! im höchsten Sinn des Wortes; höre auf, selbst Erscheinung zu sein; strebe, ein Wesen an sich zu werden, dies ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.“

„Strebe, jede heteronomische Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbaren Macht zu erweitern.“

Die Aeusserung dieser Autonomie in der Welt der Erscheinungen ist Herrschaft über diese. Sie äussert sich durch physische Kausalität: „Diese Kausalität heisst Leben. — Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart“ (F. I 247 ff.). Diese Schätzung des Lebens geht über Fichte hinaus.

Klar charakterisiert Schelling diese Seite seines Denkens, indem er sagt: „Die transzendentale Philosophie . . . ist ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet!“ (Sch. I 403.)

Nicht mehr, dass der Mensch von andern als sinnlichen Beweggründen getrieben werden kann, ist das Beweisende für den Idealismus. Das Beweisende ist, dass er ein auf sich selbst ruhendes Wollen hat. Im Ich ist unbedingte Kausalität. Sie immer mehr zu erweitern, ist Ziel dieses Wesens. An ihre Ewigkeit glaubt Schelling. Sie ist das Wesen der Welt. Die Seele ist „eine ununterdrückbare, sich selbst ins Unendliche wiederherstellende Tätigkeit“ (Sch. I 385).

Von dieser Tätigkeit, dem „Leben“, weiss der Mensch nur durch die Anschauung bei sich selbst. „Nun behaupte ich, dass von Sein und Leben nur ein unmittelbares Wissen möglich ist und dass, was ist und lebt, nur insofern ist und lebt, als es vorerst und vor allem andern für sich selbst da ist, seines Lebens durch sein Leben sich bewusst wird. Gesetzt also, es komme in meiner Anschauung vor ein organisiertes Wesen, das

sich frei bewegt, so weiss ich gar wohl, dass dieses Wesen existiert, dass es für mich da ist, nicht aber auch, dass es für sich selbst und an sich da ist. Denn das Leben kann so wenig ausser dem Leben als das Bewusstsein ausser dem Bewusstsein vorgestellt werden“ (Sch. II 52, I 385 f.).

In dieser Stelle hält Schelling zwar noch völlig am Idealismus fest. Aber sie zeigt doch auch, wie in dieser Gedankenreihe, in der Betonung des „Lebens“ die Triebkraft liegt, die ihn über diesen hinaus zur Identitätsphilosophie trieb.

Einen Beweis, dass alles nur in uns, für uns ist, hatte er abgelehnt. Das kann nur postuliert werden. Das Interesse am Begriff des Lebens braucht sich nur zu vertiefen, so kann dieses Postulat umschlagen in den Gedanken, dass eben die unendliche Lebenskraft alles ist, wie sie der Mensch in sich anschaut. Ja in dem Gedanken der intellektuellen Anschauung liegt schon der andere vorbereitet, dass es ein solches Erfassen der Lebenskraft überhaupt gibt, die in allem identisch ist[1]. Zwar zunächst hält Schelling noch energisch am Idealismus fest. Er findet eben das Absolute im Ich. Aber die naturalistische Auffassung der intellektuellen Anschauung, die nun Grundlage für das gesamte System wird, befördert die Loslösung davon.

Bei Fichte stand der Begriff der psychologischen Selbstanschauung als ein völlig anderer neben der sittlichen. Schelling hat nur die Selbstanschauung des Menschen in seinem Wollen. So hat er keinen Antrieb mehr

[1] Wir sahen, dass sich sogar bei Fichte schon eine ähnliche Möglichkeit eröffnet. S. 178f.

in dem Begriff der Freiheit wenigstens gefühlsmässig mehr zu setzen als absolutes Tun. So schaut bei ihm der Mensch nicht ein in ihm werdendes Ideal an, sondern sich, wie er ist, als ein Wesen, das sich selbst nach sich selbst bestimmen kann. Nicht übersinnliche Bestimmungsgründe seines Handelns geben sich ihm in ihr, sondern er konstatiert die Tatsache, dass er eine eigene Energie des Wollens und Handelns habe. Er muss nur einmal den Mut gehabt haben, sie zu gebrauchen, dann erkennt er sie und übt sie weiter, so dass sie immer gewaltiger wird.

Diese Energie zum Handeln und Wollen ist aber tatsächlich in jedem Menschen vorhanden, er muss sie nur sich zum Bewusstsein bringen und üben. So sehen wir Schelling an andern Stellen nicht das als Postulat aufstellen, sei selbständig, sondern das: werde dir deiner Selbständigkeit bewusst, schaue sie an.

„Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes kann ich allerdings in einem Grundsatze ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, notwendig ein Postulat, d. h. ich muss von ihm fordern, dass er in diesem Augenblick von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahiere, um sich selbst in seinem absoluten Handeln auf sich selbst anzuschauen“ (Sch. I 414).

Ist aber diese Art der Freiheit in jedem schon vorhanden, so kann sie eigentlich nicht mehr hervorgebracht werden. Die eigentlich bewusste Tat der Freiheit ist nun diese Anschauung selbst. Ohne sie ist die Freiheit in geringerem Grade, deshalb sich selbst unbewusst, vorhanden.

„Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, dass irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles übrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, dass sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewusstseins hinreicht“ (Sch. I 318).

Unter der Form der Unwandelbarkeit wird das Ewige, das wirklich Seiende angeschaut, als das auf sich selbst ruhende, eigene Kausalität habende, Lebendige.

Diese Freiheit ist in allen, aber bewusst wird sie nur bei den Stärkeren, die sich mit Freiheit zur Anschauung erheben.

Es ist deutlich, wie diese Auffassung der intellektuellen Anschauung, die ja doch ursprünglich eine Anschauung vom praktischen Wesen des Menschen ist, wie bei Fichte die ethische, sich immer mehr derjenigen nähert, die in Fichtes theoretischem Gedankenkreis herrscht. Dabei sind aber so viele Bindeglieder vorhanden, dass ein so scharfer Widerspruch wie bei Fichte nirgends hervortritt. Auch da, wo Schelling nun beinahe

ganz in diese Gedanken Fichtes einlenkt. Das tut er nämlich, indem er ausführt, dass die intellektuelle Anschauung sich eben auch auf die eigentlich intellektuelle Seite des Menschen, auf das Entstehen der Vorstellungen nicht nur auf das Wollen erstrecke. Das scheint ganz Fichtes psychologische Beobachtung. Doch auch hier liegt das Bindeglied vor Augen. Das Wollen für Schelling ist nicht nur das sittliche Wollen, sondern das eigene Lebensbedürfnis, die eigene Lebenskraft, die das Ich in sich, seinem Streben spürt und anschaut[1]. Ihm kann man tatsächlich als ein ebenso spontan aus dem Innern hervorbrechendes Zeugnis eigenen Lebens die Kraft des Vorstellens entgegensetzen. Beide zusammen sind die ursprüngliche Lebensäusserung des Geistes, machen zusammen sein inneres, eigenes Prinzip aus. „Dieses innere Prinzip aber ist nichts anderes, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkte aus angesehen, ein Vorstellen, oder was dasselbe ist, ein Konstruieren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist“ (Sch. I 414).

Das Wichtige, was nach ihm die Selbstanschauung erschliesst, ist eben, dass das Ich ein aus sich selbst erwachsendes, auf sich selbst ruhendes Wesen ist. Das erschliesst sie in beidem. Nach Fichtes Ausführungen sind diese beiden Seiten des endlichen Ich bedingt im Wesen des absoluten Ich als Anschauung. Dasselbe ist nun auch bei Schelling der Fall. Nur mit dem Unter-

[1] Wie bei Fichte das Absolute in der theoretischen Reihe, aus dem ja auch das Vorstellen ebenso hervorgeht wie das Tun.

schied, dass er viel stärker und energischer betont, dass dieses Anschauen eben auch Leben, Tun ist. „Die Anschauung ist völlig tätig, eben deswegen produktiv und unmittelbar“ (F. I 379). Sie ist in sich selbst zurückgehende Kraft, die sich selbst ein Inneres schafft. Sie bildet in diesem Schaffen eines Inneren den Vereinigungspunkt der beiden Seiten des bewussten Ich, Vorstellen und Tun: „Jene beiden Tätigkeiten sind in mir ursprünglich vereinigt; dieses aber weiss ich nur dadurch, dass ich beide in einer Handlung zusammenfasse. Diese Handlung heisst Anschauung“ (Sch. I 368).

„Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes besteht, so antworten wir: in der Tendenz, sich selbst anzuschauen“ (Sch. I 380).

Ja völlig im Sinne Fichtes zeigt er nun, wie aus dieser Selbstanschauung die Existenz einer sinnlichen Welt für das Ich hervorgeht. In ihr treffen eben die beiden Tendenzen des Geistes zusammen, halten sich das Gleichgewicht und schaffen eine ruhende Welt des Seins:

„Durch die Tendenz der Selbstanschauung begrenzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist unendlich, reproduziert ins Unendliche fort sich selbst . . . Der Geist hat also ein notwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Tätigkeiten anzuschauen. Dies kann er nicht, ohne sie in einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d. h. ohne sie permanent zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewusstseins als ruhende Tätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht selbst tätig, nur dem äusseren Anstoss ent-

gegenwirken. — Die Materie ist nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut.

Jenes gemeinschaftliche Produkt ist notwendig ein endliches. In der Handlung des Produzierens erst wird der Geist seiner Endlichkeit inne. Da er im Produzieren völlig frei ist, so kann der Grund seines beschränkten Produzierens nicht in seiner jetzigen Handlung liegen. In dieser Handlung also beschränkt er nicht sich selbst, er findet sich beschränkt, oder was dasselbe ist, er fühlt sich beschränkt" (Sch. I 380f.).

Aus dieser Berührung mit Fichtes Gedanken entsprang dann schliesslich seine Naturphilosophie, die darstellen soll, wie die ganze Natur eben die Geschichte dieses immer wieder zu neuem Gegensatz sich erhebenden, in immer neuen objektiven Produkten zur Ruhe gebrachten Streites der beiden Tätigkeiten ist. „Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewusstsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewusstseins. Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes sein als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewusstsein gelangt" (Sch. I 382).

Damit ist Schelling an den Punkt gekommen, wo er sich völlig mit Fichte zu berühren scheint. Freilich, der Widerspruch mit sich selbst ist auch vorhanden. Ist da noch ein Uebergang vom Absoluten zum Endlichen völlig undenkbar? Zu beachten ist jedoch, dass

Schelling nicht wie Fichte diese Ableitung als einen Beweis seiner Weltanschauung gibt. Sie kann erst vorgenommen werden, wenn man diese hat.

Anderseits hat er hier getan, was Fichte vergeblich versuchte. Theoretische und praktische Seite des Menschen sind gleichwertig nebeneinander gestellt. Die Anschauung beider ist dasselbe.

Und schliesslich darf man nicht vergessen, dass in seiner Grundtendenz Schelling sich treu bleibt. Das was eigentlich angeschaut wird, das Wertvolle, ist die Lebenskraft, das unendliche Streben im Ich. Es wird als dessen Wertvolles gesetzt. Von ihm wird behauptet, es sei das Absolute, damit man behaupten kann, es sei eine ewige Realität.

In der intellektuellen Anschauung erfasst sich der Mensch als ein Wesen, das eine eigene Lebenskraft in sich hat, eine eigene ewig vorwärtsstrebende, aus sich selbst sich hervorbringende Tätigkeit, Autonomie, Selbständigkeit, Macht.

Wenn man nun behauptet, diese Macht im Menschen ist sein wahres Wesen, sie völlig zu vollenden, ins Unendliche auszudehnen, allen Widerstand zu vernichten, sein Beruf, den er auch üben kann, weil eben diese Macht das Absolute ist, nicht das Widerstehende, das Objekt, so ist man Idealist.

Solche Macht zu sein und sich als solche Macht anzuschauen, ist das Wesen des Ich. Notwendigerweise setzt es also etwas ausser sich, ein Nicht-Ich, an dem es diese Macht üben, im Kampf, mit dem es sich betätigen und so zum Leben kommen kann. Ist es wirklich das Absolute, so ist es dann völlig klar, dass dies

Nicht-Ich diesem Streben und Leben des Ich nicht vernichtend gegenübertreten kann. Die Welt ist also Stätte der Wirksamkeit des Ich. Sie ist ihm so notwendig, dass es ohne diese Welt eben kein Ich wäre. Es wirkt und schafft und schaut sich in seinem Schaffen an, darin besteht sein Wesen, indem es dies tut, entsteht eine Welt, die sofort wieder von ihm überwunden, in es aufgenommen und wieder neu geschaffen wird. Ohne diese Welt und dieses Ringen mit ihr wäre das Ich, das Schelling als das Absolute setzt, einfach nicht da. Das ist der „Realismus“ dieses Denkers, dass Welt und Ich nicht zu scheiden sind, dass das Ich durch dasselbe Selbstanschauen, durch das es sich schafft, die Welt schafft, ohne diese überhaupt nicht denkbar ist. Deshalb: „Mit dem ersten Bewusstsein einer Aussenwelt ist auch das Bewusstsein meiner selbst da, und umgekehrt, mit dem ersten Moment meines Selbstbewusstseins tut sich die wirkliche Welt mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit ausser mir entsteht und wächst mit dem Glauben an mich selbst; einer ist so notwendig als der andere; beide — nicht spekulativ getrennt, sondern in ihrer vollsten, innigsten Zusammenwirkung — sind das Element meines Lebens und meiner ganzen Tätigkeit“ (Sch. II 217 f.).

Damit ist dem individuellen Ich eine Wirklichkeit gegeben, die es unbedingt anerkennen muss, über die es nicht hinaus kann, die es als Mittel und Gegenstand seines Handelns gebrauchen muss und kann, denn diese Welt und ihr Setzen ist im Wesen des absoluten Ich begründet. Deshalb ist es Torheit, zwischen der realen Welt und der Welt des Bewusstseins zu scheiden.

„Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt[1], noch viel weniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstandes und der Vorstellung lag von jeher des Menschen eigenes Bewusstsein und damit die feste, unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinne ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein toter Gedanke. Eben deswegen wird er sich nie von seinem trostlosen System losreissen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Gesichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, so tritt sogleich wieder sein dienstbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was ist, ist ihm ein durch Schluss und Vernünftelei Gefundenes — nichts Ursprüngliches. Hat man einmal jene Trennung zwischen Begriff und Anschauung, Vorstellung und Wirklichkeit zugelassen, so sind unsere Vorstellungen Schein; denn dass sie Kopien von Dingen an sich seien, kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unsere Vorstellung zugleich Vor-

[1] Wie es jetzt Kants Schüler tun, für die die Welt aus Dingen an sich besteht, die von dem verschieden sind, was sie als Gesetz aus ihrem Geist in die Natur tragen. „Die Natur war nie etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes“ (Sch. I 360 f.).

stellung und Ding ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer missgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretisch, wie sie sind, praktisch, wie sie sein sollen" (Sch. I 362f., vgl. auch 377f., II 17).

Durch den Nachweis also, dass diese Welt der Vorstellungen für ihn unbedingt da sein muss, die Welt seines Handelns ist und sein muss, wird dem Menschen diese als Realität gegeben. Sein ganzes Denken und theoretisches Forschen in der Wirklichkeit wird auf sicheren Grund und Boden gestellt: „Alles Denken und Schliessen setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freiheit bewusst; wir sind genötigt, sie anzuerkennen, so gewiss als wir uns selbst anerkennen. Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreissen, ohne uns uns selbst zu entreissen" (Sch. I 375f.).

Unbefangen kann sich nun die Wissenschaft an die Erforschung dieser Wirklichkeit und ihrer Gesetze machen. Sie ist kein Schein: „Das Objekt der Philosophie ist die wirkliche Welt" (Sch. I 464).

Freilich die Realität, die in dieser Welt in bestimmten Anschauungen, Gesetzen für Geist und Natur und Vorstellungen dem Menschen entgegentritt, ist eben die notwendige Tat des absoluten Ich, ohne die es als Tun und Handeln nicht sein könnte.

Wer das erkannt hat, der hat die gewaltigste Realität. Ihm ist die Welt nicht mehr „ein Spiel von Be-

griffen", aber sie ist auch nicht mehr das Herrschende, den Geist bindende, das ausserhalb des Geistes vorhandene Reale. Wer das von ihr annimmt, der verwandelt den Geist in sich in Materie (Sch. II 19).

Umgekehrt, wer verstanden hat, wie die Realität der Welt darin besteht, dass sie aus notwendigem Tun des Geistes hervorgeht und für das Handeln des Ich das dienende Objekt ist, der ist für alle Zeiten von der einseitigen Ueberschätzung des Denkens und Spekulierens bewahrt. Er weiss, dass das wahre Wesen des Ich und des Menschen, seine Kraft und sein Zweck Handeln ist, Denken und Vorstellen nur Mittel dieses handelnden Wesens: „Es gibt Philosophen, die das Wesen (die Tiefen) der Menschheit erschöpft zu haben glauben, wenn sie alles in uns auf Denken und Vorstellen zurückführen. Allein man begreift nicht, wie für ein Wesen, das ursprünglich nur denkt und vorstellt, irgend etwas ausser ihm Realität haben könne. Für ein solches Wesen müsste die ganze wirkliche Welt (die doch nur in seinen Vorstellungen da ist) ein blosser Gedanke sein. Dass etwas ist, und unabhängig von mir ist, kann ich nur dadurch wissen, dass ich mich schlechterdings genötigt fühle, dies Etwas mir vorzustellen; wie kann ich aber diese Nötigung fühlen, ohne das gleichzeitige Gefühl, dass ich in Ansehung alles Vorstellens ursprünglich frei bin, und dass Vorstellen nicht mein Wesen selbst, sondern nur eine Modifikation meines Seins ausmacht?

Nur einer freien Tätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenschaften der Wirklichkeit an; nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft einer Aussenwelt. Aber um-

gekehrt auch (so wie der Lichtstrahl nur an Körpern zur Farbe wird) wird die ursprüngliche Tätigkeit in mir erst am Objekte zum Denken, zum selbstbewussten Vorstellen“ (Sch. II, 217).

Also nur für den, der sich als freies Tun fühlt, ist eine Realität, d. h. eine Welt als Gegenstand für und Gegensatz gegen dies freie Tun da. In diesem freien Tun hat er dann die eigentliche Realität für sich und die Welt erfasst. Ohne dass er es erkannt hat, ist die Welt für ihn tot, realitätslos, er mag Idealist oder Realist sein. Dieser Sinn für die Realität, das Bedürfnis nach einer realen Welt des Handelns, das eben zugleich Verständnis für sein eigenes Wesen als freies Tun ist, ist die Voraussetzung für wirklich philosophisches Denken.

„Man sollte denken, nur ein Mann, der bei empirischen Nachforschungen oft genug gefühlt hat, wie wenig diese allein dem Geiste Genüge tun, wie gerade die interessantesten Probleme derselben so oft auf höhere Prinzipien zurückweisen, wie langsam und unsicher man in ihnen fortschreitet, ohne leitende Ideen, der man sich oft nicht einmal deutlich bewusst ist, — nur ein Mann, der durch mannigfache Erfahrung Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menschlicher Kenntnisse unterscheiden gelernt hat, nur ein solcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforschungen, die er, unwissend in Ansehung dessen, was der Geist des Menschen vermag, sich selbst aufgab — mit vollem Interesse, mit klarem Bewusstsein des Sinnes seiner Frage, die Frage sich aufwerfen: Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen? Und wenn man auch von dieser Bedingung abweichen will, so muss

man wenigstens darauf bestehen, dass in einem Menschen, der diese Frage mit Sinn und Verstand aufwerfen soll, zwei seltene Eigenschaften vereinigt sein müssen: eine ursprüngliche Tendenz zum Realen auf der einen, und eine Fähigkeit, über das Wirkliche sich zu erheben, auf der andern Seite, jene, weil ohne sie eine solche Frage allzu leicht in idealische Spekulationen verwickelt, diese, weil ohne sie der Sinn, am einzelnen Objekte abgestumpft, für Realität überhaupt keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken sollen, dass jene Frage am allerwenigsten Menschen interessieren würde, deren ganze philosophische Kraft sich auf Analyse toter und abstrakter Begriffe beschränkt. Für einen solchen gibt es nichts Reales. Wer nichts Reales in sich und ausser sich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen spielt — wessen Anschauungsvermögen längst durch Gedächtniswerk, tote Spekulation, oder gesellschaftliche Verdorbenheit ertötet ist, — wem seine eigene Existenz selbst nichts als ein matter Gedanke ist — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen?" (Sch. I 353.)

Das ist durchaus Fichtes „Philosophieren mit Geist", d. h. mit Verständnis und Gefühl für die Bedürfnisse und Vorgänge des Geisteslebens, mit lebendiger Anschauung des dort Vorhandenen. Ebenso ist es noch Idealismus. Aber man bedenke: was der Mensch als Realität in sich und ausser sich anschaut, dies Tun des absoluten Ich, ist eben die starke, handelnde, vorwärtsstürmende Kraft. Wie leicht ist da der Charakter der

Ichheit zu vergessen und dann haben wir eine Welt, geteilt in Subjekt und Objekt, getragen von einer gewaltigen, ringenden Lebenskraft.

Doch wenn so die echtdenkenden, die Realität empfindenden Männer eigentlich alle auf diesen Standpunkt kommen müssten, woher kommt es, dass so viele ihn nicht teilten und nicht teilen?

Daran sind Täuschungen schuld, die den Dogmatismus immer wieder empfehlen, als Wahrheit erscheinen lassen.

6. Die Grundlagen oder vielmehr die Täuschungen des Dogmatismus.

Die Täuschungen des Dogmatismus, von denen am Schluss des letzten Abschnittes die Rede war, müssen vor allem aufgedeckt werden. Nur durch sie ja wurzelt er noch bei vielen Menschen, denen die gefährlichen Konsequenzen der Selbstvernichtung darin verschlossen sind. Durch Aufdecken dieser Täuschungen wird er wenigstens in den Gemütern aller Edlen erschüttert werden (vgl. S. 222).

Täuschungen waren es auch nur, durch die so viele edle Geister der Vergangenheit zu Anhängern dogmatischer Gedanken wurden, und nur so ist dies zu erklären. Dies ist die Antwort auf die Frage: „Wie konnte der heitere Geist eines Spinoza . . . ein solch zerstörendes, vernichtendes Prinzip ertragen?“ (Sch. I 317.)

Spinoza ist hier genannt, gemeint sind wohl alle die, die doch selbständige Männer, Kämpfer für die Freiheit des Denkens waren und die doch der Weltanschauung zuneigten, die nach Schelling diese Selbständigkeit

vernichtet. In der Tat, diese seine Behauptung über den Dogmatismus war nicht gesichert, solange er das nicht erklärt hatte. Er erklärt es, indem er aufzeigt, wie für alle diese Denker der innerste Charakter dieses Systems verborgen blieb. Dies tut er für die beiden Systeme, die zu jener Zeit die wichtigsten waren, den Spinozismus und den von Kant ausgehenden moralischen Gottesglauben, den besonders die Theologen der Zeit zu vertreten begannen.

a) Der Spinozismus.

Die Täuschung des Spinoza ist, dass die Anschauung, die er für eine solche des absoluten Objekts hält, in dem aufzugehen das Glück des Menschen ist, in Wahrheit Anschauung seines Ich ist.

„Eine natürliche — unvermeidliche Täuschung hatte ihm und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Prinzip erträglich gemacht. Ihm ist intellektuale Anschauung des Absoluten das Höchste, die letzte Stufe der Erkenntnis, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes. Woher anders konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen“ (Sch. I 317).

„Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektivisiert. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein Objekt mehr. Dies war Erfahrung, die zweierlei Auslegungen zuliess: entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letzten Fall war die intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst — im ersten

Anschauung eines absoluten Objekts. Spinoza zog das letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren" (Sch. I 319).

„Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu sein, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Notwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hilfe kam, kam auch Spinoza zu Hilfe. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existierend zu denken" (Sch. I 319 f.).

Das, was das Absolute inhaltlich für ihn bedeutet, entnimmt er eben der Selbstanschauung und projiziert es nach aussen. Wenn er nun nach diesem Ziele strebt, ist er tatsächlich, praktisch Idealist, formell durch diese Täuschung Dogmatiker.

„Wahrscheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustand nicht nur froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Dachte er doch nicht sich selbst in jenem Zustand verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm erweitert! Oder kann wohl etwas Höheres gedacht werden als der Satz, mit dem er seine ganze Ethik beschliessen konnte: Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend,

sondern die Tugend selbst! In jenem intellektualen Zustande, den er aus seiner Selbstanschauung heraus darstellte, sollte jeder Widerstreit in uns verschwinden, jeder Kampf, selbst der edelste, der der Moralität, aufhören, und jener Widerspruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwischen Moralität und Glückseligkeit unvermeidlich stiften“ (Sch. I 321 f.).

Es ist klar, so das Absolute des Idealismus mit dem des Spinoza inhaltlich identifizieren konnte nur der, dem das Absolute eben das im Menschen angeschaute Leben, die Macht war, nicht mehr das Sittengesetz im Sinne Fichtes.

Auch in einer andern Hinsicht geht Schelling über Fichte hinaus. Er zeigt, dass auch ein Mann von der im Sinne des Idealismus allein berechtigten sittlichen Haltung seiner Weltanschauung nach Dogmatist sein könne. Hierdurch scheint er eine andere Würdigung der Gegner, eine andere Art der Polemik anbahnen zu wollen, als Fichte sie gegen seine Gegner zum grossen Schaden einer gedeihlichen Entwicklung des geistigen Lebens, freilich zum Teile herausgefordert, begonnen hatte.

Aber es scheint nur so. Diese Milde des Urteils gilt nur der Vergangenheit, vor allem den Schelling selbst Sympathischen unter den Vergangenen, die Gegenwart wird im selben, ja in noch bösartigerem Tone bekämpft als Fichte dies tut. Viele mochten es ja verdienen.

Was er in der Gegenwart vor allem bekämpft, ist der auf Kants Gedanken basierte moralische Gottesglauben.

b) Der moralische Gottesglaube.

Mit voller Schärfe greift Schelling die Vertreter dieses Gedankens an. Während er bei Spinoza anerkennt, dass er nichts sucht wie die Wahrheit, hierin praktisch ein selbständiger Mensch ist, so findet er das bei ihnen nicht. Ihnen fehlt die Selbständigkeit und sie wollen sie für sich nicht haben, bei andern nicht aufkommen lassen. Deshalb bekämpfen sie die von solcher Selbständigkeit ausgehende, sie den Menschen bringende Weltanschauung durch trügerische Argumente. Dass sie das tun, wollen sie zwar nicht zugeben. Tatsächlich erhalten sie die Menschen in Schwäche und Unterwerfung unter die überlieferten Gedanken von Gott, Vergeltung und damit in Furcht und Unfreiheit. „Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was sie auf der andern entreissen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen“, heisst es von der „Idee eines moralischen Gottes!“ (Sch. I 285.)

Diese schwächliche Haltung, die nicht Wahrheit um jeden Preis, sondern eine Weltanschauung erstrebt, die sich der Wahrheit nähert, vom Hergebrachten aber nicht allzusehr entfernt, bekämpft Schelling in den sog. Kantianern.

„Wenn Kant sonst nichts sagen wollte als: Liebe Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als dass sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch gute Menschen sein, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften be-

lohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch Unerwartetes, Ungemeines, Unerhörtes, das des allgemeinen Tumultes und des Gebetes wert wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden" (Sch. I 289f.).

Also gegen eine solche Philosophie wäre ein Kampf der Anhänger der Tradition Unsinn. Sie hätten ja eine neue Stütze an ihr.

Das, was nun die so gefasste kantische Philosophie zu halten sucht und halten zu können glaubt, ist die „Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes" (Sch. I 286), ein Absolutes ausser dem Menschen im Sinne des Dogmatismus, und doch ein Absolutes, das die Selbständigkeit des Menschen nicht beeinträchtigen soll. Es steht unter den Gesetzen von dessen geistigem Wesen, unter moralischen Gesetzen. Darin liegt die oben erwähnte Schwächlichkeit dieser Gedanken. Sie paktieren nach beiden Seiten: „Ich bedarf also der Idee eines moralischen Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deswegen muss dieser Gott ein moralischer sein" (Sch. I 286).

Dieser Gott wird nun durch theoretische Vernunft nicht erkannt. Das geben die Kantianer zu. Aber jeder moralische Mensch muss ihn postulieren um seiner Moralität willen, sagen sie. Darin aber liegt ein Trugschluss. Sie glauben Gott postulieren zu müssen als den, der am Schlusse Glückseligkeit und Sittlichkeit vereint, „da doch, wenn Glückseligkeit nicht als identisch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung

über alle Sphäre empirischer Glückseligkeit, gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der moralischen Vernunft gehören kann“ (Sch. I 201, 286f.).

Schelling deckt hier schon den Trugschluss Kants auf, der Streben nach Glückseligkeit von der Sittlichkeit ausschliesst und doch Vereinigung beider ein sittliches Postulat sein lässt[1].

Aber selbst wenn man die Nötigung für die praktische Vernunft zugebe, dürfte man nicht zugeben und annehmen, dass man nun eine Erkenntnis, die man „in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halte“ (Sch. I 201).

Wenn doch einmal die Idee Gottes gefunden ist, muss sie doch auch für wahr gehalten werden, d. h. in die theoretische Vernunft eingehen, und dieses Fürwahrhalten ist dieser unmöglich, auch wenn die praktische Vernunft dessen noch so sehr bedürfte: „Denn jene Annahme war in der theoretischen Philosophie nicht deswegen unmöglich, weil ich kein Bedürfnis jener Annahme hatte, sondern weil ich für die absolute Kausalität nirgends Raum wusste“, und „ein Bedürfnis, so dringend es auch sei, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen“ (Sch. I 286).

„Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Kausalität ausser mir, und tausend Forderungen einer verstärkten, praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, solange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um ein absolutes Objekt auch nur

---

[1] Schelling war der Meinung, dass dieser Fehler nicht von Kant selbst, nur von den Kantianern gemacht sei, wie auch die folgende Stelle zeigt.

glauben zu können, müsste ich mich selbst zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben“ (Sch. I 287 f.).

Aber nicht nur die theoretische Vernunft bleibt unbefriedigt. Auch der eigentliche Grund alles Widerstandes, den der Mensch dem Dogmatismus entgegensetzen muss, wird nicht beseitigt. Scheinbar macht diese Weltanschauung Selbständigkeit des Menschen neben einem objektiven Absoluten möglich, indem sie das Absolute unter Schranken, Gesetzen denkt. Aber das ist etwas Unmögliches. Dem Absoluten kommen Schranken nicht zu. Gibt man sie ihm, so verwickelt man sich in Widersprüche, da doch alles aus ihm erklärt werden muss.

Deshalb ist das Resultat: „Das Moralgesetz soll eure Existenz gegen die Uebermacht Gottes sichern! Sehet wohl zu, dass ihr die Uebermacht nicht zulasset, ehe ihr wegen des Willens gewiss seid, der jenem Gesetz angemessen ist.

Mit welchem Gesetz wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgesetz selbst? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnt, dass der Wille jenes Wesens diesem Gesetze angemessen sei. Am kürzesten wäre es, zu sagen, jenes Wesen sei selbst Urheber des Moralgesetzes. Allein dies ist dem Geist und Buchstaben eurer Philosophie zuwider. — Oder soll das Moralgesetz unabhängig von allem Willen vorhanden sein? so sind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Gesetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Dasein erklärbar ist, das über die höchste Macht wie über die kleinste gebietet, hat keine Sanktion als die der Notwendigkeit. — Oder soll das Moralgesetz

aus meinem Willen erklärbar sein? soll ich dem Höchsten ein Gesetz vorschreiben? Ein Gesetz? Schranken dem Absoluten? Ich, ein endliches Wesen?

. . . Nein, das sollst du nicht! Du sollst nur bei deiner Spekulation vom Moralgesetz ausgehen, sollst dein ganzes System so einrichten, dass das Moralgesetz zuerst und Gott zuletzt vorkommt. Bist du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, so ist das Moralgesetz schon bereit, seiner Kausalität die Schranken zu setzen, mit denen deine Freiheit bestehen kann. Kommt ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er ist selbst daran schuldig, wenn er an seiner Existenz verzweifelt. . . .

Ich verstehe dich. Aber lass uns den Fall setzen, dass einmal ein Klügerer über dich käme, der dir sagte: was einmal gilt, gilt rückwärts so gut als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Kausalität ausser dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu schliessen, dass es für eine absolute Kausalität kein Moralgesetz gebe, dass die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil du nur durch das Moralgesetz zu ihr gelangen konntest, deswegen selbst auch nur mit diesem Masse gemessen, nur unter diesen Schranken gedacht werden könne. Kurz, solange der Gang deiner Philosophie progressiv ist, räume ich dir alles gern ein; aber, lieber Freund, wundere dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerstöre, was du soeben mühsam aufgebaut hast“ (Sch. I 288 f.).

Also: Ein Absolutes ausser dem Menschen annehmen, heisst diesen seiner Freiheit berauben. Nur

inkonsequente Denker können glauben, ein Absolutes so zu beschränken, dass daneben Selbständigkeit endlicher Wesen möglich bleibt.

Wir dürfen uns dabei nicht wundern, dass Schelling, der nicht einmal das Wesen des Menschen im Sittlichen sehen wollte, sondern in der Kraft sah, das noch weniger für ein Absolutes, für Gott zuzugeben bereit war. Deutlich wird auch diese seine Eigenart in einem weiteren Vorwurf, den er den Kantianern macht.

Während sie nämlich nicht im stande sind, die praktischen Interessen des Menschen zu befriedigen, die der Idealismus aufzeigt und befriedigt, geben sie die Vorzüge auf, die ein konsequenter Dogmatismus wirklich hat, wenn er Unterwerfung unter das Absolute fordert: „Aber dafür hat jene Unterwerfung eine rein ästhetische Seite. Die stille Hingabe ans Unermessliche, die Ruhe im Arme der Welt, ist es, was die Kunst auf dem andern Extreme jenem Kampfe[1] entgegenstellt. . . .

Ist das Schauspiel des Kampfes dazu bestimmt, den Menschen im höchsten Moment seiner Selbstmacht darzustellen, so findet ihn umgekehrt die stille Anschauung jener Ruhe im höchsten Momente des Lebens. Er gibt sich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Dasein zu stillen. Dasein, Dasein! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt als in die Arme des Todes stürzen[2].

---

[1] gegen das Absolute, S. 220f..

[2] Man beachte, wie sich in dieser verständnisvollen Schilderung des Pantheismus auch schon Gedanken vorbereiten, die in seinem späteren Denken als seine eigenen hervortreten. Die Daseinssehnsucht hat ihn doch schliesslich vom Idealismus hinweggetrieben.

Betrachten wir also die Idee eines moralischen Gottes von dieser Seite (der ästhetischen), so ist unser Urteil bald gefällt. Wir haben mit seiner Annahme zugleich das eigentliche Prinzip der Aesthetik verloren."

„Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhetische Seite" (Sch. I 284 f.).

So lautet sein Urteil über die Kantianer, mannigfach anklingend an Herders Gedanken[1] über sie: „Diese Weltweisen[2], wie sie sich untereinander betiteln, suchen sich, wie bekannt, gegen den Atheismus durch ein moralisches Bedürfnis zu verwahren, das zwar in der menschlichen Natur überhaupt gegründet sein soll, aber zu seiner Wirksamkeit eine besondere moralische Stimmung verlangt, die nicht jedem gegeben ist. So wird auch das Grösste unter ihrer Bearbeitung klein, indem sie das, was die veredelte Menschheit von selbst — fordert, in ein individuelles Begehren verwandeln, was der moralisch-schwache Mensch in sich erregen soll. Sie ahnen nicht, dass alles in uns klein ist, was nicht die Natur in uns tut, dass das Erhabene der Moralität selbst, solange sie in uns nicht zur Notwendigkeit geworden ist, unter menschlichen Händen sich verkleinert. . . .

Sie haben gehört, dass die Idee der Gottheit erhaben ist, und wissen nicht, dass sie unter ihren Händen aufgehört hat, es zu sein. Daher die vergebliche Anstrengung, etwas erhaben zu machen, was doch keineswegs erhaben ist. . . . Das letzte Hilfsmittel ist wieder — das liebe Bedürfnis; ein niedriger Begriff, der gegen

[1] Von Herder scheint Schelling in dieser ganzen Polemik beeinflusst.

[2] Die Kantianer.

die erhabene Idee von Gott gewaltig absticht. Das Bedürfnis eines Gottes; welch ein Gedanke! . . . Der arme Atheist bekommt den Rat, vor allen Dingen das Glaubensbedürfnis in sich zu erregen, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Wem fällt hierbei nicht der Theologe ein, der für den Atheisten kein Rettungsmittel wusste, als dass er eifrig zu Gott flehe, damit dieser den Atheismus von ihm nehme“ (Sch. I 350f. Anm.).

So ist der Kantianismus überall inkonsequent, schwächlich und halb. Anders die recht verstandene kritische Philosophie, mit der Schelling übereinstimmt, die aber, konsequent zum System ausgebildet, Idealismus wird.

„Freilich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach eben demselben die praktische Philosophie ins übersinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles Theoretische vernichtet, und das, was allein intellektual angeschaut wird (das reine Ich), wieder herstellt, aber da wir nur durch Wiederherstellung des absoluten Ich in die übersinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? — also keinen Gott als Objekt, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empirische Glückseligkeit usw., blosses reines absolutes Ich“ (Sch. I 202).

7. Das Absolute in beiden Systemen (Idealismus und Dogmatismus).

Das nach Schelling im Ich angeschaute Wesen, das absolute Ich, ist also absolute Macht, wie oben ausgeführt.

„Das Wesen des Ich ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend etwas, sondern als blosses Ich setzt“ (Sch. I 179).

„Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich“ (Sch. I 192). „Wenn ausser dem Ich nichts ist, so muss das Ich alles in sich, d. h. sich gleich setzen.“ „Die höchste Idee, welche die Kausalität der absoluten Substanz (des Ich) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht“ (Sch. I 195, vgl. auch I 215f., 234).

In diesen Sätzen liegt das ganze gewaltige Selbstbewusstsein dieser Weltanschauung, der ganze Stolz auf die freie, selbständige Menschennatur, von dem sie ausgeht, der sie treibt, den Kampf mit allen für diese verderblichen und sie verhüllenden Mächten aufzunehmen.

Aber wenn nun Schelling so ein Absolutes annimmt und von ihm spricht, verfällt er dann nicht eben in den bei der Kantschen Philosophie gerügten Fehler, dass er auch theoretisch ein Absolutes annimmt, zu erkennen glaubt und von ihm spricht, wenn er es auch wo anders sucht als die Kantianer, und nicht Gott nennt?

Dass das bei ihm anders steht als bei jenen, sucht Schelling zu erweisen. Tatsächlich wird das, was er das Absolute nennt, erschlossen durch praktische Erfahrung, die innere Anschauung der eigenen Freiheit. Dass hier das Absolute angeschaut werde, ist praktisches Postulat und kann nie und nimmer theoretisch bewiesen und erkannt, theoretisch auseinandergelegt werden. Man kann das Wesen dieses Absoluten nicht einmal einem andern klar machen. Für den, der es

nicht praktisch hat, ist alles Reden davon nur leerer Wortschwall.

Es gibt keine theoretische Erkenntnis davon, weil auch der kritische Philosoph die grosse Kluft nicht beseitigen kann, die zwischen dem Absoluten und Endlichen besteht und bezeichnet wird durch die Frage, „wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne“ (Sch. I 310). Diese Frage bleibt „schlechthin unbeantwortlich, weil sie nur so beantwortlich ist, dass sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann“ (Sch. I 311).

So gibt es von dem, was die theoretische Vernunft umfasst, der Welt des Endlichen, keinen Weg zum Absoluten, also auch kein theoretisches Erfassen und Erkennen desselben.

Die Antwort aber, die bewirkt, dass die Frage gar nicht mehr aufgeworfen werden kann, ist die, die sagt, diese Kluft soll aufgehoben werden, indem entweder das Ich Nicht-Ich oder das Nicht-Ich Ich wird. Es ist also eine praktische, nicht theoretische Lösung (Sch. I 311).

Indem nun der Idealismus das Ich als das Absolute fasst, vermeidet er den Fehler der Kantianer. Das Absolute ist immer das in der gegenwärtigen praktischen Erfahrung Gegebene, nicht über diese hinausliegend. Da das hier Gegebene theoretisch betrachtet aber wiederum nicht absolut ist, so ist es von der theoretischen Vernunft nicht erfasst, für diese nur ein Werden des Absoluten.

„Man nehme z. B. an, dass Gott, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unseres Wissens sei, so

fällt er ja, insofern er Objekt ist, selbst in die Sphäre unseres Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt“ (Sch. I 165).

Demgegenüber: „Die Behauptung eines absoluten Ich würde allerdings transzendent, wenn sie über das Ich hinausginge, das ist, wenn sie ihm zugleich sein Dasein als Objekt bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, dass das Ich schlechterdings kein Objekt sei, und dass es also unabhängig von allem Nicht-Ich, ja sogar alles Nicht-Ich ursprünglich ausschliessend, sein Sein in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe“ (Sch. I 205). Ich ist immer das schon im Ich Realisierte. Die Sphäre dieses Ich erweitert sich beständig, aber immer nur das Erreichte ist wirklich praktisch erfasstes Absolutes.

Hat jedoch der Idealismus dieses Wesen des Ich erkannt und verstanden, so kann er auch verstehen, warum das Absolute aus sich selbst herausgehen und ein Nicht-Ich setzen muss, wenn er es auch nicht theoretisch begreifen und ableiten kann.

„Endliche Wesen müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle“ (Sch. I 239 Anm.).

Das Absolute wurde ja angeschaut als Tun, Streben, Werden. Ist es das, so muss es eben, um zu sein, auch einen Widerstand haben. Hat es keinen Widerstand, den es überwindet, wieder setzt und wieder überwindet in ewigem Streben, so ist es eben nicht da als solches Absolutes. Es kann nur da sein mit einer Welt, niemals ohne eine Welt.

So hat der Idealismus ein Absolutes, das zwar da ist als werdend, aber niemals wirklich erreicht und vollendet ist.

„Der Kritizismus ist vom Vorwurf der Schwärmerei so wenig zu retten als der Dogmatismus — wenn er mit diesem über die Bestimmung des Menschen hinausgeht und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht“ (Sch. I 326 f.).

Damit sind wir zu einem Punkte gekommen, wo Dogmatismus und Kritizismus sich wieder berühren, anderseits ihr charakteristischer Unterschied klar wird.

Der Begriff des Absoluten, den beide im Auge haben, ist derselbe. Der Kritizismus fordert Aufheben des Objekts, der Dogmatismus des Subjekts: „Wenn eine Tätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beschränkt und völlig absolut ist, von keinem Bewusstsein mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Tätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seins zunächst ans Nichtsein grenzt: so geht der Kritizismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser fordert, ich soll im absoluten Objekte untergehen, so muss jener umgekehrt fordern, alles, was Objekt heisst, soll in der intellektualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beiden Fällen ist für mich alles Objekt, eben damit aber auch das Bewusstsein meiner selbst als eines Subjekts verloren. Meine Realität verschwindet in der unendlichen. Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, sobald man voraussetzt, beide Systeme gehen auf Aufhebung jenes Widerspruches zwischen Subjekt und Objekt — auf absolute Identität. Ich kann das Subjekt nicht aufheben

ohne zugleich das Objekt als solches, eben damit aber auch alles Selbstbewusstsein; ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt als solches, d. h. alle Persönlichkeit desselben, aufzuheben“ (Sch. I 327).

„Mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewusstsein mehr denkbar. Eine Tätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewusstsein [aber Rückkehr zu sich selbst ist zugleich Anstoss auf sich, Widerstand, s. S. 237 f.]. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unseres Bewusstseins steht im umgekehrten Verhältnis mit der Extension unseres Seins. Der höchste Moment des Seins ist für uns Uebergang zum Nichtsein, Moment der Vernichtung. Hier im Momente des absoluten Seins vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Tätigkeit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenötigte Rückkehr zu uns selbst[1]. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar. Lebendig heisst die Tätigkeit, die bloss auf Objekte gerichtet ist, tot eine Tätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloss lebendiges Wesen sein. Seine Tätigkeit geht notwendig auf Ob-

[1] Die Aussenwelt zwingt den Menschen, aus dem Zustande, wo er nur sich, seine Lebenskraft empfindet, zu ihr zurückzukehren.

jekte, aber sie geht ebenso notwendig in sich selbst zurück. Durch jenes unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom bloss lebendigen (tierischen) Wesen.

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, desto näher dem Verschwinden. Auch die sinnliche Anschauung, solange sie bloss dieses ist, grenzt an das Nichts. Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören Ich zu sein, ich muss mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten. Aber solange die Anschauung auf Objekte geht, d. h. solange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist genötigt, sich ihm entgegen zu setzen, d. h. in sich selbst zurückzukehren. Aber wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge „aus der Zeit in die Ewigkeit"! (Sch. I 324 f.)

So laufen beide Systeme notwendig in dieselbe Spitze aus: „Ist der Dogmatismus dasjenige System, welches das Absolute zum Objekt macht, so hört dieser notwendig da auf, wo das Absolute aufhört, Objekt zu sein, d. h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Kritizismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekts mit dem Subjekt fordert, so hört es notwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengesetzte, zu sein. Dieses Resultat abstrakter Untersuchungen über den Vereinigungs-

punkt der beiden widersprechenden Grundsysteme bestätigt sich auch, wenn man zu den einzelnen Systemen herabsteigt, in welchen sich der ursprüngliche Widerspruch der beiden Prinzipien des Dogmatismus und Kritizismus von jeher geoffenbart hat". Dies führt Schelling aus in Betrachtung der Gedanken der Epikuräer, Stoiker, Realisten und Idealisten (Sch. I 329 f.).

Wir stehen hiermit am Ende einer Gedankenreihe, die in ihrer Art ebenfalls eine Vorbereitung auf den späteren Standpunkt des Identitätssystems ist. Die Beschreibung des Absoluten ist hier völlig diejenige, die in jenem System gilt. Er kann sagen: „Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht-Ich, in praktischer absolutes Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als letztes Ziel des endlichen, also ausser demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als ausser dem endlichen (schematisch), aber nur als identisch mit dem unendlichen vorgestellt werden." Das sind Fichtes Gedanken über den Gottesglauben innerhalb der theoretischen Reihe, und doch liegt schon mehr in dem Gedanken, dass Gott für die Theorie schon Einheit vom Ich und Nicht-Ich ist. Die eigenartige Färbung, die diese Gedanken bei Schelling haben, tritt in der Fortsetzung dieser Stelle noch einmal deutlich hervor: „Aus diesen Deduktionen erhellt, dass die Kausalität des unendlichen Ich schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit usw., sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann" (Sch. I 201).

„Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen ewigen Seins; von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird sein, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders denn nur durch sein Sein schlechthin bestimmen will, muss es in die empirische Welt herabziehen. Es ist schlechthin, also ausser aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seins. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von einem Dasein in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinn des Wortes (aeternitas) ist Sein in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser widerstrebt das Dasein des Nicht-Ich in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transzendentale Einbildungskraft durch das Dasein zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit, vereinigt. Allein diese empirische Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar) ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seins enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert, die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu sein (Sch. I 202 f.).

Die Urform des Ich ist „reines, ewiges Sein“, das

ist nicht mehr Fichte, dem eben die Urform des Ich vor allem doch wieder Anschauung ist. Das ist bei Schelling unmöglich, weil er zu sehr praktisch gerichtet ist, während ihm die individuell-ethischen Interessen, die auch für den praktischen Idealisten die Individualität schaffende Anschauung wichtig machen würden, fehlen.

So ist ihm „die höchste Idee, welche die Kausalität der absoluten Substanz (des Ich) ausdrückt", „die Idee von absoluter Macht".

Er kann sogar sagen: „Das Ich ist also nicht nur Ursache des Seins, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist" (Sch. I 195).

Trotzdem ist eine Gedanken- und Interessenreihe da, die Schelling hier noch auf dem Standpunkt des Idealismus festhält und die Gedanken dieser Zeit charakteristisch von denen der späteren unterscheidet.

Aber auch in dem wieder, was ihn unterscheidet, können wir schon die Verbindungsfäden zu den späteren Gedanken entdecken.

Beides werden wir erkennen, wenn wir eine Frage beantworten, die sich aufdrängt, wenn man die bisher dargestellten Gedankengänge betrachtet. Auch Schelling stellt sie sich: „Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: was denn der Kritizismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophierens — zusammentreffen?" (Sch. I 331.)

8. Das unendliche Streben. — Der Mensch als ethisches Wesen. — Die Natur.

Die Antwort auf die am Schlusse des vorhergehenden Abschnittes aufgeworfene Frage ist schon gegeben,

wenn wir die in Abschnitt 4: „Der höhere Wert des Idealismus", ausgeführten Gedanken mit dem Gedanken des vorhergehenden Abschnittes, dass der Idealismus das Absolute nicht theoretisch, sondern nur praktisch und nur in seinem Werden erfasse, zusammenstellen.

„Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultate ein anderes, dass der Kritizismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Zieles fortschreiten müsse. Dogmatismus und Kritizismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deswegen muss der Kritizismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst notwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisiert (in einem Objekte) oder als realisierbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt" (Sch. I 331).

„Der Kritizismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beide als das höchste aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisierung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Nur deswegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unserer Bestimmung, damit sie demselben gemäss die weit dringendere Frage über unsere Bestimmung beantworten könne" (Sch. I 332).

Hier ist deutlich gesagt, was den Ausgangspunkt unserer ganzen Darstellung bildete. Schelling will kein theoretisches System geben, sondern eine praktische Weltanschauung, wonach sich das Ich in seinem Handeln richten soll. Er will die Frage entscheiden: wozu

sind wir da? Der Dogmatismus sagt: wir sind da, um uns im Objekt zu verlieren. Er sieht die Bestimmung des Menschen darin, Passivität in sich zu setzen und dadurch absolute Aktivität in ein Objekt (vgl. Sch. I 334), d. h. für das praktische, moralische Leben sich den objektiven Mächten der Sitte, Sittlichkeit, religiösen und staatlichen Ueberlieferung zu unterwerfen.

Der Kritizismus sagt: wir sind da, um aus uns absolutes Subjekt, alles zu unserem Eigentum zu machen, immer mehr Ich zu werden und immer mehr in unsere Ichheit aufzunehmen. „Meine Bestimmung im Kritizismus ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit."

„Sie ist die höchste Forderung des Kritizismus" (Sch. I 335).

Das ist aufs praktische Leben angewendet der Gedanke, alles, was als objektive Macht den Menschen in der Entwicklung seines Ich hindert, abzuwerfen, sich frei und stark ihm gegenüber zu behaupten und so frei und stark immer mehr das zu werden, was der Mensch sein soll.

Dieses Werden und Streben aber, das der Idealismus als Wesen des Menschen aufstellt, wäre nicht mehr da, sobald das Ziel erreicht wäre. So ist es also nicht nur eine theoretische Nötigung für ihn, es ist vielmehr durch sein eigenstes praktisches Interesse bedingt, dass er das Erreichen des Zieles für unmöglich erklärt. Schellings Weltanschauung heisst also: Die Bestimmung des Menschen ist ewiges, unendliches Streben, das nie sein Ende finden wird. Das ist sein „Atheismus, der an die Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet" (Sch.

I 350 Anm.), den er stolz aller bisherigen Philosophie und Religion entgegensetzt, weil er allein der Würde des Menschen entspreche.

Dieses Streben, Werden, Vorwärtsgehen als das wahre Wesen des Menschen, seine Würde, seine Moralität zu erweisen, ist Zweck seines Systems, so dass sich aus ihm folgende Stellung und folgendes Ziel für den Menschen als moralisches Wesen ergibt: „Das absolute Ich . . . fordert schlechthin, dass das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. dass es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte Ich ein moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem blossen Sein gegeben. Das unendliche Ich ist bloss insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine blosse Identität bestimmt ist; es soll nicht erst sein Sein bloss durch Identität und sich selbst bestimmen.“ Also: das unendliche Ich ist absolute, freie Tätigkeit. Für das endliche Ich ist es eine moralische Forderung, das zu werden. „Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Kausalität nach bloss als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloss in Bezug auf Endlichkeit stattfindet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ich und seine eigene Umwandlung in ein blosses Naturgesetz[1] des Ich aufstellt. —

[1] Hierzu macht Schelling die Anmerkung: „Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ich sei, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu

Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch das Sein des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als seiend vorgestellt wird, muss jenes als gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Sein des unendlichen Ich bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist, so muss das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als seiend, sondern als gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist sonach dieses: Sei absolut — identisch mit dir selbst.

Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches Subjekt, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ich: Sei identisch, widerstrebt nämlich das Naturgesetz desselben Ich, kraft dessen es nicht identisch — d. h. Vielheit — nicht sein soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so dass nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seins geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so:

machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen." Also das Ich gehorcht seinem Moralgesetz, wenn es die Welt sich und seiner Tätigkeit in Erkenntnis und Handeln unterwirft, alles seinen Zwecken dienstbar macht.

werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten . . .

Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee vom moralischen Fortschritt, und zwar vom Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deswegen muss das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als seiend gesetzt ist, in sich als werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, das ist empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ich ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewusstseins, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ich sowohl als des Nicht-Ich, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ich und des Nicht-Ich). Zu diesem Endzweck findet nun unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ich, Unsterblichkeit“ (Sch. I 198 ff., vgl. auch 238 ff.).

Also das absolute Ich wird notwendig im endlichen Ich zum Streben nach Absolutheit. Dass es danach streben soll, ist sein Moralgesetz, dass es das tut, seine moralische Würde, und da das Ziel die Unendlichkeit

ist, das Streben danach eine unendliche Reihe, Unsterblichkeit. In all dem aber lebt sich das unendliche, absolute Ich in seinem Tun aus und ist die Wahrheit, Realität darin.

Von hier aus ergibt sich auch eine völlig andere Wertschätzung der Natur bei Schelling, die dann die entscheidende Annäherung zum Identitätssystem darstellt:

Beachten wir, um sie zu finden, das Schillernde, das auch bei Schelling der Begriff des Absoluten an sich hat.

Einmal ist es das im Menschen durch die Anschauung Gefundene, das Tätige in ihm. Dann ist es das in unendlicher Ferne schwebende Ziel, dem dies Tätige nun zustrebt. Gerade dies Streben, Arbeiten, das Ziel zu erreichen, ist aber das Wichtige und Massgebende für Schelling, eben das Angeschaute im Menschen.

Wenn wir scharf fassen wollen, was er sagen will, so ist es dies: Es gibt keine andere Weltanschauung als die, dass der Mensch ein ewig strebendes Wesen ist. Dies drückt er aus, indem er entweder dies Streben selbst als Absolutes setzt, oder es aus dem Absoluten notwendig hervorgehen lässt.

Aber das, an dem sein Interesse hängt, ist das Streben, das Tätige, Lebendige, die treibende Kraft im Ich. Ihn bewegen nicht theoretische Beweise, sondern praktische Interessen, diese Kraft als Wesen des Ich zu setzen. Der Dogmatismus wird durch entgegengesetzte praktische Interessen bewogen, sie ins Objekt zu setzen.

Wenn nun auch bei Schelling einmal praktische Interessen erwachten, die darauf drängten, dem Objekte wirkliche Kraft ausser dem Ich zuzuschreiben, musste es dann nicht nahe liegen, das Absolute, das er theoretisch schon als einen Einheitspunkt beider Reihen bezeichnet hatte, nun als einen wirklichen Einheitspunkt zu fassen: als die Kraft, die beide erfüllt, in beiden identisch ist?

Dieser Entwicklungsgang ist bei Fichte unmöglich. Fichtes Interesse hängt daran, im Absoluten Ethisches zu setzen. Selbst da, wo er Schelling in seiner Auffassung des Absoluten am nächsten kommt, in der Auffassung desselben als das reine Tun des Menschen, ist es ihm doch das Wichtigste, dass er von hier aus wieder zum sittlichen Habitus des Menschen kommt[1]. Wem das das Wichtigste ist, der kann das Absolute, das Wesen des Geistes nicht ausserhalb des menschlichen Geistes suchen.

Schellings Interesse hängt am Ringen und der darin sich betätigenden Kraft des Menschen. Dies Interesse konnte schliesslich auch dann befriedigt werden, wenn er solches Ringen auch im Objekte annahm. Je mehr seine naturwissenschaftlichen Forschungen ihm deshalb ein Ringen von Gegensätzen in der Natur erschlossen,

---

[1] Es ist derselbe Unterschied, der hier für ihre theoretische Weiterentwicklung massgebend wird, der auch ihr späteres praktisches Verhalten bestimmt. Man vergleiche, was Noack über die Bedeutung des Sittlichen für ihre spätere Differenz in der Stellung zu Napoleon und zum Vaterlande sagt (II 129 ff.). Freilich wäre ihm hier, wie überhaupt zu wünschen, dass er neben dem Falschen auch das Grosse würdigen könnte an dem, der doch der „genialste“ der grossen Denker unseres Volkes ist.

wie er es bis jetzt nur im Menschen gesehen hatte, desto grösser wurde sein Bedürfnis, auch ihr teil am Absoluten zu geben.

So sehen wir bei ihm bald Gedanken hervortreten, die eine grössere Gleichsetzung von Natur und Ich anstreben, als sie der Idealismus bis jetzt gehabt hatte.

„Im Gebiete der Natur und der Menschheit aber . . . haben wir an der Natur und dem menschlichen Geiste selbst, die beide in ihren Gesetzen gleich unveränderlich und ewig sind, die sichersten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrtum, der den Verstand verfinstern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte" (Sch. I 346 Einl. 1797).

„Aber wenn anders im System unseres Wissens Einheit ist, und wenn es je gelingt, auch die letzten Extreme desselben zu vereinigen, so müssen wir hoffen, dass eben hier, wo Leibnitz [der „das System der Geisterwelt gründete"] und Newton [der „im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt fand"] sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unseres Wissens — die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen geteilt ist — und Leibnitzens prästabilierte Harmonie und Newtons Gravitationssystem als ein und dasselbe oder nur als verschiedene Ansichten von einem und demselben erscheinen werden" (Sch. II 24f., 1792).

Hier schimmern schon Gedanken des späteren Identitätssystems durch, das was man später mit einem gewissen Recht den Neospinozismus desselben nennt (vgl. auch Sch. II 47).

In diesem Interesse beginnt er auch den Nachweis zu führen, dass überall in der Natur zwei Kräfte miteinander streiten, wie ihm der menschliche Geist ja recht eigentlich durch diesen Streit zweier Kräfte besteht. Diesen Nachweis zu erbringen, ist die Hauptabsicht der Ideen zu einer Philosophie der Natur (Sch. II 1 ff., 1797), eine Absicht, der in jener Zeit, da Elektrizität und Magnetismus im Vordergrund des naturwissenschaftlichen Interesses standen, vieles auch in der praktischen, experimentellen Erfahrung entgegenkam.

Mit allen diesen Gedanken ist jedoch der Idealismus noch nicht überschritten. Was in der Natur als Streit der Kräfte erscheint, das ist eben doch wieder das Wesen, das Tun des Geistes, des Ich[1]. Das ist das „ein und ebendasselbe“, das in Mensch und Natur angeschaut wird.

„Nur durch diese Handlungsweisen unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anderes als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen“ (Sch. I 360).

Es ist auch vom Idealismus aus zu verstehen, wie der Geist dazu kommt, eine Natur ausser sich anzuschauen. Sein Streben ist, für sich selbst endlich, sich seiner selbst bewusst zu werden. Alle seine Handlungen gehen darauf, „das Unendliche im Endlichen darzustellen“. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewusstsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewusstseins[2].

„Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen

[1] Vgl. Noack I 286 f., 306, 226 ff., 240, 256/57, 285.

[2] Vgl. Noack I 316, 319 ff., 352; vgl. a. S. 237 f.

Geistes also wird nichts anderes sein als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewusstsein, gelangt.

Es ist aber kein Zustand der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst anschaute. Denn ihr Bestreben, sich selbst anzuschauen, ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproduziert sie ins Unendliche fort sich selbst. Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigene, sich entwickelnde Natur." Um nun ihre eigene, sich entwickelnde Natur anschauen zu können, setzt sie dieselbe in jedem Stadium ausser sich und schaut den in ihr vorhandenen Widerstreit der Kräfte jedesmal in bestimmten Objekten an. „So bezeichnet sie durch ihre eigenen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewusstsein gelangt. Die äussere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden" (Sch. I 382f.). Lässt man die metaphysischen Voraussetzungen weg, so hat man hier deutlich den Gedanken: Die Natur in ihrem Werden ist das Werden des menschlichen Bewusstseins, den modernen Entwicklungsgedanken.

Dieser Gedanke, dass die Welt von der toten Materie bis zum menschlichen Wesen Anschauung eines bestimmten Zustandes des Geistes ist, wird bei Schelling auch im einzelnen ausgeführt (Sch. I 383ff.).

Hier genügt es, die Grundzüge angegeben zu haben.

Das Resultat ist: „Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes" (Sch. II 39). „Die

Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns, muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sei, auflösen“ (Sch. II 56).

So war denn der erste Schritt zu einer wirklichen Würdigung der Natur getan. Es war ihr nun wenigstens eine Bedeutung zugesprochen und sie nicht mehr nur das Unverständliche, Gleichgültige, das sie bei Fichte war.

Doch wenn auch der Idealismus dabei zunächst noch festgehalten wurde, so wurde doch, je klarer Schellings Tendenz hervortrat, desto deutlicher auch sein Unterschied von Fichte. Was beiden anfangs verborgen war, zeigte sich nun, dass nämlich dem einen das sittliche Leben des Menschen, dem andern die ringende Kraft, das Leben in ihm die Hauptsache war. So wurde die Kluft immer weiter und weiter und Schelling musste in Konsequenz dieser Entwicklung über den Idealismus hinausschreiten.

Indem er es tat, bahnt er sich und damit dem deutschen Denken den Weg zu einer wirklich lebensvollen Naturbetrachtung und Naturanschauung, wie sie Goethe begonnen hatte und übte, und wie sie von nun an in der Naturwissenschaft immer stärker wurde.

Indem er diese Gedanken anbahnte, trat er zugleich einem Denker zur Seite, der nach einer andern Seite hin über den abstrakten Idealismus hinausging. Es ist Schleiermacher, der in Auseinandersetzung mit den Gedanken Fichtes ein neues Verständnis des geistigen, sittlichen und religiösen Lebens der Menschheit anbahnte.

Dritter Teil.

Schleiermachers Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Schelling. — Seine grundlegenden Interessen und Gedanken.

Vorbemerkung.

Ueber Schleiermachers Verhältnis zu Kant ist viel geschrieben worden[1]. Unter den in der Anmerkung angeführten Arbeiten sind vor allem hervorzuheben die Artikel Sigwarts und Dorners. Doch behandeln sie wie die meisten Arbeiten über dies Thema das Verhältnis des in seinen Resultaten abgeschlossenen Denkers zu Kant. Infolgedessen konnten und können für Schleiermachers Persönlichkeit, Art zu denken und treibende

---

[1] Man vgl. Sigwarts Artikel in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Bd. 2 (1857) S. 257 ff., 829 ff. W. Elsmann, Ueber den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher, I.-D. 1887. P. Ewh, Die Begriffe Pflicht und Tugend in der Sittenlehre Kants und Schleiermachers, I.-D. 1891. O. Lackner, Wie unterscheidet sich Sittengesetz von Naturgesetz (Spinoza, Kant und Schleiermacher), I.-D. 1897. Esselborn, Die philosophischen Voraussetzungen von Schleiermachers Determinismus, I.-D. 1897. K. Beth, Die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre, I.-D. 1898. A. Dorner, Schleiermachers Verhältnis zu Kant. Theologische Studien und Kritiken Bd. 74 (1901) S. 1 ff.

Interessen nicht die nötigen Folgerungen gezogen werden. Diese erkennt man nur, wenn man die Entwicklung seines Denkens und seine Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern Schritt für Schritt verfolgt und feststellt, warum er sich von diesen an diesem und jenem Punkte schied, wo und warum er wieder mit ihnen zusammenging usw. Auf diese Weise wird man das Einheitliche, das Schleiermachers Denken leitet und zusammenfasst, erkennen, und aus dem Eklektiker wird der Mann einheitlicher Interessen und einheitlicher, starker Persönlichkeit.

Etwas von dem Geforderten leistet Beth. Doch stellt er eben nur die Gedanken des ersten Entwurfes der Sittenlehre dar. So fehlen die Voraussetzungen dazu in den vorhergehenden Schriften und man erhält kein Bild des Denkers in seinem Werden. Mit Recht werden Schleiermachers Polemik gegen die gesetzliche Auffassung der Ethik bei Kant und Fichte, ebenso Schellings Einfluss, der jedoch erst 1804 einsetzt, hervorgehoben.

Noch mehr gibt Esselborn, der Schleiermachers Interessen am Determinismus darstellt, sein Werden von Kant aus verfolgt und auch Fichtes positive und negative Einwirkungen berücksichtigt, auf die schon Sigwart hingewiesen hatte. Doch geht er zu rasch zu einer Gesamtdarstellung der Gedanken Schleiermachers über, wobei er der Metaphysik Schleiermachers als grundlegendem Momente eine zu grosse Bedeutung beimisst (man vgl. vor allem S. 54, doch dagegen S. 64 f.). Es wird dadurch verdeckt, wie sehr die ethischen Gedanken die ausschlaggebenden sind. Dies führt dann wieder zu einer Ueberschätzung der formalen Uebereinstimmung mit Spinoza (S. 56 ff.). In beiden Stücken wird die folgende

Darstellung meine abweichende Ansicht zu begründen haben.

Eine Darstellung des Werdens der Monologen gibt Schiele in der Einleitung zu seiner Ausgabe derselben[1]. Er weist ebenfalls auf den tiefgehenden Unterschied zwischen Fichte und Schleiermacher in ihren ethischen Prinzipien hin (XXVf.) und zeigt, wie bei Schleiermacher die Individualität im Mittelpunkte steht. Doch scheint es mir falsch, das als eine Einwirkung der Romantik auf ihn darzustellen. Das Folgende sucht zu zeigen, dass er gerade hier selbständiger Entdecker ist, die Romantik seine Gedanken in ästhetischer Umgestaltung übernahm.

Was das Individuum bei Schleiermacher bedeutet, ist vortrefflich dargestellt von Klepl, Die Monologen Fr. Schleiermachers und Fr. Nietzsches, Jenseits von Gut und Böse. Eine Dissertation, die jedem zu empfehlen ist, der für eine unbefangene Würdigung beider Denker zu haben ist.

Freilich scheint es mir doch, als ob dem Geiste nach Nietzsche Schelling näher stände als Schleiermacher, dem er wohl im Individualismus, aber nicht in der ganzen ethischen Tiefe, Geschlossenheit und Ruhe nahe kommt.

Unentbehrlich ist für jeden, der Schleiermacher kennen lernen will, das Meisterwerk Diltheys[2]. In der Erfassung Schleiermachers bekenne ich mich mit Dank als Schüler dieses Werkes. Niemand wird diese Schilderung vom Herauswachsen der Persönlichkeit Schleier-

---

[1] Fr. Schleiermachers Monologen. Kritische Ausgabe von F. M. Schiele 1902.

[2] W. Dilthey, Schleiermachers Leben I.

machers aus dem gesamten geistigen Leben der Zeit, vom Entstehen, Werden und Verarbeiten all ihres Reichtums lesen können, ohne dass er grossen Gewinn für sein ganzes geistiges Leben davonträgt. Besonders Theologen sollten sich diesen Blick in eine weite, reiche Welt nicht entgehen lassen, in der einer der ihren lebte und wirkte.

Das Folgende hat sich ein viel beschränkteres Thema gestellt. Nicht dies ganze weite Leben, sondern nur die Auseinandersetzung mit zwei andern Denkern in den Punkten, wo er sich gerade mit diesen berührt, will es geben. Da aber gerade diese Auseinandersetzung die tiefsten Interessen des Denkers betrifft, sie in ihrem Ringen, Kämpfen und Werden schildert, so hofft der Verfasser auch etwas von dem wahren Bilde Schleiermachers zu zeigen, indem er dem Entstehen seiner zentralen Gedanken nachzugehen sucht.

1. Die allgemeine Lage nach der ersten Zeit des Wirkens von Fichte und Schelling (1799). Schleiermachers Stellungnahme im allgemeinen.

Die geschilderten Gedanken Fichtes und Schellings riefen in der ganzen gebildeten Welt Deutschlands eine gewaltige Aufregung hervor. Das ist sehr begreiflich. Führten sie doch ihre neuen Gedanken ein durch eine heftige Polemik gegen alle bisherige Philosophie, ja die ganze Gedankenwelt der Zeit auf allen Gebieten. Vor allem aber erhob sich der Sturm gegen sie wegen der Konsequenzen, die sich aus ihrem System gegenüber der religiösen Gedankenwelt ergaben. Auch die letzten Reste der traditionellen religiösen Gedanken fielen bei ihnen weg. Wohl ist die Religion, der Glaube an Gott und

an Vergeltung, ein der praktischen Vernunft notwendiges Gebilde, ein Postulat. Aber die Wissenschaftslehre kann erklären, warum dies Postulat ihr so unbedingt notwendig erscheint. Sie setzt das Absolute, das in Wahrheit im Ich ist, ausserhalb desselben und nennt es Gott.

Diese Ausführungen verschafften der neuen Philosophie sofort den Ruf des Atheismus und bewaffneten alle Parteien gegen sie.

Es zeigte sich, dass der Rationalismus, der einst im Kampfe um freie Ueberzeugung tapfer seinen Mann gestanden hatte, nun in der zweiten und vor allen Dingen der dritten Generation zu einer ebenso energischen Orthodoxie geworden war, wie manches andere theologisch-philosophische System vor ihm und nach ihm. Ein Abkehren von seinen Begriffen war ihm ein Verbrechen und reine Gottlosigkeit. Das Verständnis für das Suchen nach Wahrheit, das den Neuerungen zu Grunde lag, war ihm verloren gegangen, wie es allen verloren geht, die sich eine Weltanschauung aneignen, die von andern gebildet und zur Herrschaft gebracht worden ist.

Aber auch die Kantianer erhoben sich gegen Fichte, oder vielmehr die Rechte der Schule Kants, während die Linke zu ihm überging. Diese Rechte hatte sich erst Kant angeschlossen, als festgestellt war, dass seine Kritik die traditionelle religiöse Gedankenwelt nicht erschüttere, sondern vielmehr mit Hilfe der Postulate zu einem vortrefflichen Unterbau derselben zu verwerten sei, so dass ein Ringen nach neuer Weltanschauung der Zeit erspart bleibe.

Es wäre trotzdem falsch, alle Gegner Fichtes einfach zu verurteilen. Viele waren darunter in beiden

Schulen, denen ihre Weltanschauung wirklich ein Mittel wahrhaftiger Charakterbildung und ein Weg zu fester, eigener Ueberzeugung geworden war und die sie nun festhielten mit der Kraft eines ehrlichen Mannes als ihre schwer errungene Weltanschauung und tiefgewurzelte Religiosität (Eberhard, Sack, Spalding und viele andere). Diese Männer waren es auch nicht, die die Hetze begannen. Ihnen wurde wohl unheimlich gegenüber den neuen Gedanken. Sie schüttelten bedenklich die Köpfe, aber sie suchten nicht zu knebeln, nur zu widerlegen.

Aber in beiden Schulen waren auch Männer, deren Denken nicht ein Suchen nach Wahrheit gewesen war, die sich vielmehr der herrschenden oder neu in die Höhe strebenden Weltanschauung angeschlossen hatten, um sich von ihr und der Schule tragen zu lassen. Ihnen war ihr Denken nur ein Beweisen, dass das gerade Vorhandene in Staat, Kirche und Glauben das gerade Richtige, der Zeit Angemessene, ihren Bedürfnissen Entsprechende sei. Es fehlte ihnen das innere Interesse an der Wahrhaftigkeit. Für sie war das Ganze eine Machtfrage. Sie eröffneten um des Bestehenden willen den Kampf gegen die Neuerer.

Zu dieser Gruppe gehörten auch vor allem die, denen Religion und Philosophie überhaupt nur eine Summe von Begriffen war, die man lernt, nicht ein Ringen nach Wahrheit und ein Erfassen derselben mit Verstand oder Gemüt. Für sie war ein Angriff auf die herrschenden Begriffe ein Angriff auf Religion und Sittlichkeit, auf alle heiligen Güter der Menschheit.

Ihnen war eben Religion der Satz: Es gibt einen Gott, einen Rächer des Bösen und Belohner des Guten.

Sittlichkeit war ihnen Gehorsam gegen diesen Rächer des Bösen. „Denken“ konnte auch für sie nur Beweisen dieses Satzes sein. Gerade sie nennt auch Schleiermacher als Vertreter der gegnerischen Auffassung der Religion (R. 22, 120 ff.).

Mit ihnen musste notwendig die ganze Masse der Nichtdenkenden zu wütenden Gegnern Fichtes werden, wenn sie einmal aufgerufen waren. Sie wurden aufgerufen von denen, die aus der philosophischen Debatte eine Machtfrage machten. Dazu kam es im berühmten Atheismusstreit der Jahre 1798 und 1799, begonnen bezeichnenderweise durch eine anonyme Schrift, durch die ebenso bezeichnenderweise Regierung und kirchliche Behörden in Dresden in Bewegung gesetzt wurden, und endigend schliesslich damit, dass all die aufgeklärten Männer zu Weimar den fallen liessen, der das Unglück hatte, Aufsehen zu erregen. Fichte wurde entlassen.

Freilich Fichte beging auch in diesem Kampfe, wie in all seiner Polemik, einen grossen Fehler. Er nimmt an, dass alle seine Gegner Männer von der Art derer seien, die den Kampf begonnen haben, ohne Interesse an der Wahrheit, ohne Verständnis für sein Suchen und Ringen, und behandelt sie danach.

Dies hängt aber auch, so merkwürdig es klingt, mit dem Bau seines Systems zusammen. Wir sahen, dass eine Reihe seiner Gedanken sich gründet auf das ethische Postulat: Die Welt muss eine Stätte für mein sittliches Handeln sein. Dies Postulat, sagt er, muss jeder sittlich denkende Mensch aufstellen. Daneben aber läuft jene andere Gedankenreihe her, die aus ganz andern

Prämissen stammt, die aber im System so innig mit der ersten verbunden und verwebt ist, dass Fichte glaubte, alle seine Gedanken folgten aus jenem ersten Postulate. Wenn deshalb ein Gegner Gedanken von ihm ablehnte, so machte er diesem einen moralischen Vorwurf daraus.

Die Gegner klagten ihn des Atheismus an. Er sie unsittlicher Denkungsart.

So hat auch seine Polemik eine so verletzende Schärfe, dass man die Erbitterung der Gegner verstehen und auch zum Teil entschuldigen kann.

Unentschuldbar und schmerzlich aber bleibt es, dass auch Männer wie Goethe, Herder und Kant sich gegen ihn entschieden. Herder mit seiner Freude an allem Wirklichen, Individuellen, Realen musste ja ein Gegner Kants und noch vielmehr ein Gegner Fichtes sein. Ihm dünkte der Idealismus ein grenzenloser Hochmut und eine Verleugnung dessen, was doch eigentlich für den Menschen wertvoll ist, des Vorhandenseins individuellen Lebens mit all seinem Reichtum.

Aber das gab ihm kein Recht, schon vor dem Atheismusstreit Einschreiten der Regierung gegen Fichte zu fordern.

Von Goethe hätte man erwarten sollen, dass er durch seinen Einfluss einen Modus finden werde, die Sache beizulegen. Aber seit Fichte „Skandal“ gemacht hatte, fehlte ihm der gute Wille. Die Blössen, die sich Fichte gab, wurden benutzt, um den unbequemen Mann fortzuschaffen.

Kant war schon längst gereizt durch die Art, wie Fichte seine Gedanken verwendete und sich auf ihn berief. Aber dass er sich gerade nun öffentlich und bissig

von Fichte lossagte, sieht doch so aus, als sei die Furcht mit im Spiel gewesen, mit verantwortlich gemacht zu werden für den Atheismus.

So zeigt der Atheismusstreit die Schranken dieser sonst gewaltigen Persönlichkeiten, Kants allzu grosse Vorsicht, Herders allzu grosse Reizbarkeit und Heftigkeit, die leicht das gerechte Mass vergisst und Gewalt übt, Goethes Misstrauen gegen alles, was nach unten bilden will und deshalb die Fragen des Denkens und Neuerungen in die Oeffentlichkeit bringt.

Während so viele sich von Fichte zurückzogen, trat ihm ein bis dahin noch unbekannter Mann mutig zur Seite. Zwar das Büchlein erschien anonym, aber da, wo man den Betreffenden zur Verantwortung ziehen konnte, konnte er nicht hoffen, verborgen zu bleiben und blieb er es nicht.

Dieser Kämpfer ist der damalige Prediger an der Charité, Schleiermacher, und sein Buch die „Reden über die Religion". Diese sind also eine Schrift aus dem Atheismusstreit, und das erklärt zum guten Teil, warum sie so allgemein Beachtung fanden. Die allgemeine Aufmerksamkeit war eben erregt. Aber dass sie einen so gewaltigen Erfolg erzielten, dass philosophisches, theologisches Denken und vor allem religiöses Empfinden durch sie neu belebt wurden, das war nur möglich durch ihre innere Bedeutung. Durch sie wurde der Verfasser für die nächsten Jahre der, um dessen Verständnis das deutsche Geistesleben vor allem rang und kämpfte. Mit kühnem Freimut stellt sich das Büchlein auf die Seite Fichtes und zwar im Namen der Religion. Gerade die, die die Religion gegen Fichte zu verteidigen behaupten,

verderben und zerstören sie in Wirklichkeit. Sie verteidigen eben ihre religiösen Begriffe und zerstören in völliger Verständnislosigkeit die Wurzeln im Gemüte des Menschen, aus denen sie erwachsen sind. So stimmt er mit ein in die heftige Polemik gegen ihre selbstgewisse Zufriedenheit mit ihren verständigen Begriffen und Kategorien, mit denen sie alles bis auf den Grund erschöpft zu haben glaubten, so dass ein Suchen und Fragen darüber hinaus nur Torheit sein könne. „Wer hindert das Gedeihen der Religion? Nicht die Zweifler und Spötter; . . . auch nicht die Sittenlosen . . ., sondern die verständigen und praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion . . . Von der zarten Kindheit an misshandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren. Mit grosser Andacht kann ich der Sehnsucht junger Gemüter nach dem Wunderbaren und Uebernatürlichen zusehen . . . Eine geheime, unverstandene Ahnung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus; daher ist ihnen jede Spur einer andern so willkommen; daher ergötzen sie sich an Dichtungen von überirdischen Wesen, und alles, wovon ihnen am klarsten ist, dass es hier nicht sein kann, umfassen sie mit aller der eifersüchtigen Liebe, die man einem Gegenstande widmet, auf den man ein offenbares Recht hat, welches man aber nicht geltend machen kann" (R. 144 f.).

Früher liess man das gelten. „Jetzt hingegen wird der Hang von Anfang an gewaltsam unterdrückt, alles Uebernatürliche und Wunderbare ist proskribiert, die Phantasie soll nicht mit leeren Bildern angefüllt werden,

man kann ja unterdes ebenso leicht Sachen hineinbringen und Vorbereitungen aufs Leben treffen. So werden die armen Seelen, die nach ganz etwas anderem dürsten, mit moralischen Geschichten gelangweilt und lernen, wie schön und nützlich es ist, fein artig und verständig zu sein“ (R. 147). „Die Hauptsache aber ist die, dass sie alles verstehen sollen, und mit dem Verstehen werden sie völlig betrogen um ihren Sinn“ (R. I 148).

„In den Schranken des bürgerlichen Lebens müssen sie festgehalten werden mit allem, was in ihnen ist. Alles Handeln soll sich ja doch auf dieses beziehen, und so, meinen sie, besteht auch die gepriesene innere Harmonie des Menschen in nichts anderem, als dass sich alles wieder auf sein Handeln beziehe. Stoff genug, meinen sie, habe er für seinen Sinn und reiche Gemälde vor sich, wenn er auch nie aus diesem Gesichtspunkt, der zugleich sein Stand und Drehpunkt ist, herausgehe. Daher sind alle Empfindungen, welche damit nichts zu tun haben, gleichsam unnütze Ausgaben . . . Daher ist reine Liebe zur Dichtung und zur Kunst eine Ausschweifung . . . So wird auch das Wissen mit einer weisen und nüchternen Mässigung betrieben, damit es diese Grenzen nicht überschreite . . . Dass es Dinge gibt, die bis auf eine gewisse Tiefe erschöpft werden müssen, ist ihnen ein notwendiges Uebel, und dankbar gegen die Götter, dass sich immer noch einige aus unbezwinglicher Neigung dazu hergeben, sehen sie diese als freiwillige Opfer mit heiligem Mitleid an“ (R. 150 f.).

In dieser Stelle liegt eine Beschreibung der Gegner Fichtes mit ihrer platten Verständigkeit, für die es nichts

Unbegreifliches mehr gab, mit ihrer Nützlichkeits- und Glückseligkeitsmoral, die all ihr Denken beherrschte und sie nicht zu starken Charakteren werden liess, und schliesslich mit ihrer Wissenschaft ohne Drang nach Wahrheit, die deshalb gerade an den wichtigsten Punkten sich durch die Rücksicht auf die überlieferten Gedanken bestimmen liess.

So trat er denn mit in den Kampf für Fichte ein. Doch nicht nur durch seine Polemik tat er dies, auch durch seine positiven Ausführungen.

Atheismus ist das Verbrechen, dessen Fichte angeklagt wurde. Er führt aus, dass das noch nicht Mangel an Religion bedeute. Anschauung des Universums in seinem einheitlichen Charakter ist Religion. Diese Anschauung aber kann ein Mensch haben, ob er diesen einheitlichen Charakter sich nun mit Hilfe der Phantasie als ein persönliches Wesen setzt, oder sich vom Verstande sagen lässt, dass das Absolute nicht persönlich sein könne. Nur die, die „das schwarze Zeichen der Unbildung“ an sich tragen, können das nicht sehen und verwerfen dann diejenigen, „die auf einer Stufe mit ihnen stehen, nur auf einem andern Punkte derselben“ (R. 128 f.).

Fichte ist offenbar gemeint mit dem, der eine Anschauung vom inneren Wesen des Universums hat — er fordert ja den unbedingten Glauben an den Sieg des Guten in der Welt — und doch den Glauben an einen persönlichen Lenker des Alls ablehnt.

Trotzdem ihm dies Eintreten für Fichte viele Anfeindungen einbrachte (man vgl. Br. III 276 ff.), setzte er es fort in den Monologen.

Man wird die Gedankenwelt der Reden nicht verstehen können, wenn man nicht diese Schrift zur Ergänzung heranzieht, um so mehr, da ein Teil ihrer Gedanken nachweislich schon vor den Reden konzipiert waren[1].

„Wie tief im Innern ich das Geschlecht verachte, das so schamlos als nie ein früheres getan, sich brüstet, den Glauben kaum an eine bessere Zukunft ertragen kann und schnöde jeden, der ihr angehört, beschimpft", heisst es dort (Mon. 70).

Ebenso polemisieren die Monologen gegen den sozialen Utilitarismus der Zeit:

„So hoch nur sind sie gestiegen im Bewusstsein der Menschheit, dass von der Sorge für das eigene körperliche Leben und Wohlsein sie zur Sorge für das gleiche Wohlbefinden aller sich erheben. Das ist ihnen Tugend, Gerechtigkeit und Liebe; das ist über die niedere Eigensucht ihr grosses Triumphgeschrei; das ist ihnen das Ende ihrer Weisheit; nur solche Ringe vermögen sie zu zerbrechen in der Kette der Unwissenheit, dazu soll jeder helfen, es ist nur dazu jegliche Gemeinschaft eingerichtet. O des verkehrten Wesens, dass der Geist dem alle seine Kräfte für andere widmen soll, was er für sich um besseren Preis verschmäht! O des verschrobenen Sinnes, dem in so niederm Götzendienste das Höchste gern zu opfern, Tugend scheint!

Beuge dich, o Seele, dem herben Schicksal, nur in dieser schlechten und finstern Zeit das Licht gesehen

[1] Man vgl. in Schieles Ausgabe die Einleitung: Die Entstehung der Monologen S. X ff., „Ueber den Wert des Lebens" D. A. 46 f. und die Neujahrspredigt 1792. Predigten 7. Bd.

zu haben. Für dein Bestreben, für dein inneres Tun ist nichts von einer solchen Welt zu hoffen! nicht als Erhöhung, immer nur als Beschränkung deiner Kraft wirst du deine Gemeinschaft mit ihr empfinden müssen“ (Mon. 74 f.).

„So sucht vergebens der Mensch für das, was ihm das grösste ist, in der Gemeinschaft mit den Menschen Erleichterung und Hilfe; ja sie fordern, ist Aergernis und Torheit den geliebten Söhnen dieser Zeit, und eine höhere, mehr innige Gemeinschaft der Geister ahnden und beschränktem Sinn und kleinen Vorurteilen zum Trotz sie fördern wollen, ist eitle Schwärmerei. Ungeschickte Begierde soll es sein, nicht Armut, was Schranken fühlen lässt, die so uns drücken, strafbare Trägheit, nicht Mangel an hilfreicher Gemeinschaft, was unzufrieden mit der Welt den Menschen macht.“ „Es seufzet was zur besseren Welt gehört in düsterer Sklaverei! Was da ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienste der irdischen; nur dieser nützlich, wirkt es dem Geiste Beschränkung, tut dem inneren Leben Abbruch“ (Mon. 78 f.).

Auf diesen Utilitarismus ist das ganze Leben zugeschnitten, die ganze Erziehung; wie soll einer den Wert des inneren Lebens entdecken und denselben ausbilden können?

„O schnöde Quelle solcher grossen Uebel, dass nur für äussere Gemeinschaft der Sinnenwelt Sinn bei den Menschen zu finden ist und dass nach dieser sie alles messen und modeln wollen. . . . Darauf ist alles andere auch gerichtet: vermehrten äusseren Besitz des Habens und des Wissens, Schutz und Hilfe gegen Schicksal und

Unglück, vermehrte Kraft im Bündnis zur Beschränkung der andern, das nur sucht und findet der Mensch von heute in Freundschaft, Ehe und Vaterland; nicht Hilfe und Ergänzung der Kraft zur eigenen Bildung, nicht Gewinn an neuem, innerm Leben. Daran hindert ihn jegliche Gemeinschaft, die er eingeht vom ersten Bande der Erziehung an, wo schon der junge Geist, statt freien Spielraum zu gewinnen und die Welt und Menschheit in ihrem ganzen Umfang zu erblicken, nach fremden Gedanken beschränkt und früh zur langen Sklaverei des Lebens gewöhnt wird. O mitten im Reichtum beklagenswerte Armut! Hilfloser Kampf des Besseren, der die Sittlichkeit und Bildung sucht mit dieser Welt, die nur das Recht erkennt, statt Lebens nur tote Formeln bietet, statt freien Handelns nur Regel und Gewohnheit kennt, und hoher Weisheit sich rühmt, wenn irgend eine veraltete Form sie glücklich beiseite schafft und etwas Neues gebährt, was Leben scheint und allzubald auch wieder Formel und tote Gewohnheit sein wird" (Mon. 84 ff.).

Deutlich ist hier die Uebereinstimmung mit Fichte und Schelling[1] in dem starken Begehren, das innere, selbständige Leben über alles zu stellen, was von aussen fesselt und so einen eigenen, freien, starken Charakter zu bilden. In diesem Interesse nimmt Schleiermacher mit den beiden andern den Kampf gegen die Zeit auf. Doch spürt man sofort auch in den angeführten Stellen etwas von einem andern Geist, als er bei Fichte und Schelling herrscht. Der Mensch ist nicht nur die abstrakte

[1] Man vgl. die Ausführungen dieser Arbeit S. 39 ff. und 182 ff. für Fichte, S. 219 ff. für Schelling.

Selbständigkeit und Freiheit. Es ist eine bestimmte Färbung dabei, und ein energisches Betonen vom Wert der Gemeinschaft für das Werden und Glück dieser selbständigen Charaktere, ein tiefes Bedauern, dass sie fehlt, eine starke Sehnsucht nach ihr tritt hinzu.

Gerade diese spielen in Fichtes Denken keine Rolle. Für ihn ist das Ich das Ein und Alles. Es fehlt ihm, wie Schleiermacher sich ausdrückt, das „Suchen nach Individuen“ (Sch. I 281). Mit dem Betonen des Wertes der Gemeinschaft hängt aber eng zusammen das Wertgefühl für eine Welt ausserhalb des Individuums. So wird Schleiermacher zum Realismus hingedrängt. Wie es ihm möglich wird, faktisch zu ihm zurückzulenken, wird noch später ausgeführt werden.

Mit diesem ganzen Betonen des Wertes der Wirklichkeit tritt nun Schleiermacher auf die Seite, die Herder gegenüber dem Kritizismus Kants vertrat. Freilich darf man den grossen Unterschied nicht vergessen, dass er diesen völlig verarbeitet hatte und trotz Aufnahme der Herderschen Anregungen die kritische Position beibehielt. Dadurch aber gerade wurde es möglich, den Gedanken Herders einen entscheidenden Einfluss zu sichern.

Seines Unterschiedes von Fichte ist sich nun Schleiermacher klar bewusst. So schreibt er während Fichtes Aufenthalt in Berlin an Brinkmann: „Ehe er [Fichte] kam, hatte ich die Idee, über seine Philosophie mit ihm zu reden und ihm meine Meinung zu eröffnen, dass es mir mit seiner Art, den gemeinen Standpunkt vom philosophischen zu sondern, nicht recht zu gehen scheine“ (Br. IV 53).

Was er mit dieser Trennung meint, wird deutlicher durch folgende Stelle: „Wer nun aber die Philosophie

und das Leben so streng trennt, wie Fichte tut, was kann an dem Grosses sein? Ein grosser, einseitiger Virtuos, aber wenig Mensch“ (Br. IV 94).

Der Vorwurf ist also: In seiner Philosophie hat Fichte grosse Gedanken und Ideale, aber fürs Leben gelten sie ihm nicht. Das ist in gewissem Sinne recht. Freiheit ist das Wesen des Absoluten, ewige Abhängigkeit, gegen die er zwar beständig ringt, die er aber kraft seines Wesens nicht überwinden kann, Wesen des empirischen Menschen.

So schwebt ihm das Ideal der Freiheit als Sporn des praktischen Lebens vor, die Philosophie erweist, dass dies Ziel ihm zwar vorschweben muss, aber nie erreicht wird. So muss er praktisch an Gott glauben, die Philosophie erweist, dass er es muss, zeigt aber, dass er damit nur das eigentliche Wesen seines Ich ausser sich setzt.

Und schliesslich verliert diese Philosophie völlig das Verständnis für die praktischen Verhältnisse des Lebens, die Imponderabilien des täglichen Verkehrs, der Gemeinschaft. Das ist wohl der Hauptvorwurf, den Schleiermacher in diesen Stellen auch Fichte persönlich macht. Seine Philosophie stellt grosse Grundsätze auf, aber sie verhindert durch ihren Idealismus die Anwendung derselben aufs Leben. Hier gibt es kein neues Leben, kein neues Verständnis für andere, kein neues Ziel. Was Fichte bietet, bleibt nur im Menschen. Es wirkt nicht aus ihm heraus. Ja es hindert am Wirken, wie das Fichtes Rücksichtslosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die Gemeinschaft mit andern zeigt.

Fichte sieht eben das Wertvolle nur in dem über allem schwebenden Sittengesetz der Freiheit, nicht im

Menschen. Für Schleiermacher liegt aber das Wertvolle gerade im einzelnen Menschen. Nicht nur die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, sondern auch die Ausbildung der Individualität, des Besonderen in jedem, zu einer geschlossenen, eigenartigen Persönlichkeit ist wichtig und das Verständnis dafür notwendig. Daraus folgt dann freilich ein ganz anderes Interesse am einzelnen Menschen und an der Gemeinschaft mit ihm, eine viel teilnahmsvollere Stellung zu andern im Leben, als Fichtes Grundsätze verlangten und er selbst einnahm.

Auch dieses Unterschiedes ist sich Schleiermacher klar bewusst.

„Dies bestätigt sich deutlicher, wenn man sieht, wie auch die Individualität, welche Fichte unter den Bedingungen der Ichheit aufführt, sich nicht weiter erstreckt als auf das Verhältnis zu einem eigenen Leibe, und auf die Mehrheit der Menschenexemplare überhaupt. Ja noch entscheidender womöglich ist jene Stelle, wo die Aufgabe eintritt, die Vorherbestimmtheit der freien Handlungen eines jeden für die übrigen mit der Freiheit zu vereinigen, und wo die besondere Bestimmtheit eines jeden im geistigen Sinne ganz aufgehoben, und die ganze geistige Masse völlig gleichartig angenommen wird. Es liegt für die gesamte Vernunft da ein unendliches Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung, in welches alle Individuen sich teilen; und es existieren für jeden nicht mehrere bestimmte Ich, sondern nur eine Gesamtheit von Ich. Jedoch nicht nur dieses, sondern es besteht auch die sittliche Vollendung eben darin, dass jeder aufhöre, etwas anderes zu sein als ein gleichartiger Teil dieser Gesamtheit.

Denn die Vernunft, welche jeden bestimmen soll, ist aus dem Individuum herausversetzt in die Gemeinheit, und kann also auch keine andere sein, als eine allen gemeinschaftliche; so dass in allen alles Rechte aus demselben sich nur auf das Gemeinschaftliche beziehenden Grunde hervorgeht, jeder an der Stelle des andern auch das nämliche hätte verrichten müssen, und jede Abweichung von der einzigen Norm als Verletzung des Gesetzes erscheint, weil aller Unterschied unter sittlichen Menschen nur auf dem Orte beruhen soll, wo sie stehen" (Schl. S. 83 f., Schl. W., Ph. I 62).

Diese Stelle stammt aus dem dritten Werke, das zum Verständnis dieser Periode Schleiermachers herangezogen werden muss, der Kritik der Sittenlehre, die mit ihrer scharfsinnigen und nüchternen Kritik Kants und Fichtes die eigentliche Grundlegung seiner neuen ethischen Prinzipien und damit die Vorbereitung für sein ganzes späteres ethisches Denken und Wirken ist.

Die Stelle zeigt uns nun, wie sehr für Schleiermacher das ethisch Wertvolle nicht das allgemeine Gesetz, sondern das individuelle Wesen ist und demgemäss ethische Vollendung nicht Aufhören des Eigenen und absolute Unterwerfung unter ein Gesetz, sondern die Vollendung gerade des Individuellen ist. Der grosse Gedanke beginnt klar zu werden, dass das Ethische nicht ein Gesetz für alle, sondern eine in den Individuen verschiedenartige Begeisterung für geistige Werte sein könne.

Doch noch ein zweites scheidet ihn von Fichte, das eng mit diesem ersten zusammenhängt und ebenfalls auf Herders Einfluss zurückweist.

Fichtes ganzes System ruht ja doch wieder auf dem unbedingten Glauben, dass für den Menschen alles erfassbar und erklärbar sei. So viel tiefer seine Weltanschauung ist als die des Rationalismus, in gewissem Sinne ist dieser doch bei ihm nicht überwunden. Hier steht er hinter Kant zurück. Dieser Glaube kann jedoch nur dann unerschüttert bleiben, wenn man nur auf das Allgemeine, allgemeine Gesetze und Begriffe sein Augenmerk richtet, wie Fichte es mit dem Sittengesetz und dem allgemeinen Begriff der Freiheit tat. Sobald man auf irgend einem Gebiete wirklich das einzelne ins Auge fasst, wie Schleiermacher auf ethischem Gebiete, so stösst man überall auf das Unerklärliche, das Rätsel in der Welt.

So sehr Fichte die Tat betont, so ist doch seine ganze Welt wieder dem Kreise des Wissens untergeordnet, der Wissenschaft zugänglich. Gerade das ist ja die eine Seite seiner Interessen, die im System schliesslich die andere zurückdrängt, den ganzen Inhalt der Welt in ein theoretisches System zusammenzufassen, so dass nirgends mehr eine Lücke ist.

Es ist verständlich, dass Schleiermacher vor allem diese ihm entgegengesetzte Seite bei Fichte wahrnahm und tadelt, dass ihm schliesslich doch wieder alles zum Wissen wird und ihn nicht das Bedürfnis, eine Weltanschauung für sein praktisches Leben, sondern das Bedürfnis, ein geschlossenes theoretisches System mit den Mitteln der Dialektik zu erbauen, beherrscht und treibt.

„Mir ist es nämlich immer verdächtig, wenn jemand von einem einzelnen Punkt aus auf sein System ge-

kommen ist. So Fichte offenbar nur aus dialektischem Bedürfnis, um ein Wissen zu stande zu bringen, daher er nun auch nichts hat als Wissen um nichts als das Wissen; seitdem ich dies recht inne ward, wusste ich, wie es mit ihm stand. Schelling nun geht es wohl ebenso mit der Natur. Freilich, wer die Natur wirklich konstruiert hätte! aber wer eine vorher wollte, so und so, mag schwerlich die rechte haben“ (Br. IV 94f. an Brinkmann).

Wir sahen, dass er Fichte in gewissem Sinne dabei unrecht tut. Fichte hat tatsächlich tiefere Interessen, und Schleiermacher ist selbst durch sie gefördert worden. Aber der Zeitgenosse darf und wird immer vor allem das sehen, was er als falsch empfindet, was beim andern das Entgegengesetzte ist. So nur kann er ja den andern ergänzen und korrigieren.

Doch am Schlusse der angeführten Stelle geht Schleiermacher auch über zu einem Urteil über Schelling. Er trifft scharf den Mangel an dessen Naturbetrachtung. Er konstruiert sich ja ein Wesen der Natur anfangs nach den Prinzipien des Idealismus, dann entsprechend den allgemeinen Interessen, die nicht aus Betrachtung der Natur geschöpft, nicht naturwissenschaftlicher Art waren, sondern den Forderungen entsprangen, die seine lebensvolle, geniale Natur, gebildet unter den Einflüssen Herderscher, vor allem aber Goethescher Natur- und Weltbetrachtung, an diese stellte.

Dass er aber aus diesen Forderungen sofort ein philosophisch-wissenschaftliches Gebäude aufstellte, war auch wieder nur deshalb möglich, weil er glaubte, alles durch den Intellekt erschöpfen zu können. So heisst

es mit Recht im selben Briefe an Brinkmann kurz vor der oben zitierten Stelle von ihm: „Freilich ist Schelling eine ungleich reichere Natur, aber ich fürchte doch fast, dass er Fichte ähnlicher ist als man denkt.“

Weil nun aber Schleiermacher Raum hat für das Geheimnis, so gewinnt für ihn eine Seite des menschlichen Geisteslebens wieder Bedeutung, die bei denen, die alles verstehen und kennen, kein Verständnis findet, die Religion.

Verständnis für sie kann eben nur da sein, wo man das Geheimnis, das den Menschen rings umgibt, spürt und anerkennt. Freilich auch dann kann man sich ja noch fragen, ob nun der Mensch im stande ist, vermittelst der Ahnungen seines Gemütes dies Geheimnis zu durchdringen oder ob es ein törichtes Unternehmen ist, das überhaupt nur zu versuchen. Aber man wird dann doch begreifen können, was die Religion eigentlich will, woher sie stammt und warum sie nicht erlöschen will im geistigen Leben der Menschheit. Schleiermacher glaubt an das Recht dieses Versuches. Aber auch der, der ihn ablehnt, wird zugeben, dass Schleiermacher durch seine Fragestellung recht eigentlich erst die Möglichkeit gegeben hat, die Religion als gegenwärtige und als historische Erscheinung in ihrer Eigenart zu verstehen.

Im vorhergehenden habe ich überall darauf hingewiesen, dass Schleiermachers Stellung mit derjenigen Herders sich berührt. Herders Einfluss dabei im einzelnen nachzuweisen, ist äusserst schwierig. Schleiermacher erwähnt ihn nicht. Herders ganze Art, seine neuen Gedanken hie und da in Anknüpfung an andere hinzuwerfen, bewirkt wohl, dass seine Gedanken in das

Denken anderer übergehen und es umgestalten, aber befördert es auch, dass sie dort sofort umgeprägt, in neuen Wendungen und Zusammenhängen erscheinen, so dass die Quelle kaum noch zu erkennen ist. Hierdurch ist es wohl verschuldet, dass Herders Gestalt so sehr in den Hintergrund treten konnte gegenüber den andern. Befördert wurde dies noch durch den Umstand, dass so viele seiner Gedanken in das Denken Goethes übergingen, dessen glänzende Erscheinung ihn verdunkelt hat. Während aber Herders Gedanken auf unsere Zeit besonders durch Goethes Vermittlung wirken, war in jener Zeit, so viel mir scheint, Herders Einfluss der grössere, und es wäre wohl der Mühe wert, aber auch eine mühsame Arbeit, dem nachzugehen.

Im Rahmen dieser Arbeit sollen und können Schleiermachers grundlegende Interessen und Gedanken nur in ihrem Zusammenhang mit und in ihrer Abweichung von Fichte und Schelling dargestellt werden. Um dies Verhältnis richtig würdigen zu können, müssen wir jedoch zunächst einen Blick werfen auf die Zeit vor Fichtes Auftreten. In ihr hat sich Schleiermacher mit Kants ethischen Anschauungen auseinandergesetzt, und dabei bildet sich die Eigenart seines Denkens aus, durch die er Fichtes Gedanken umbilden musste, und in Betrachtung dieser Auseinandersetzung wird deshalb diese Eigenart am deutlichsten werden.

2. Die in der Auseinandersetzung mit Kant gebildeten ethischen Gedanken Schleiermachers.

Für Schleiermachers Auseinandersetzung mit Kant haben wir eine Reihe von Quellen in den von Dilthey

im Anhange seines Werkes veröffentlichten Jugendarbeiten, besonders den beiden „Ueber das höchste Gut" und „Ueber die Freiheit". Manches darüber findet sich auch in Schleiermachers Briefwechsel, besonders in den Briefen an Brinkmann (Br. IV).

Ein Blick in diese Quellen zeigt sofort, dass wir es bei ihm mit denselben Problemen zu tun haben, mit denen Fichte zu kämpfen hatte und die bei diesem zur Ausbildung der Gedanken der praktischen Reihe führten. Es ist die grosse Frage: gibt es für den Menschen freies sittliches Handeln, gibt es eine Welt, die Gegenstand seines Handelns ist, sein kann? Von hier aus erhebt sich die Frage nach den herrschenden Mächten und letzten Zielen des All, nach Gott und Unsterblichkeit.

Mit grosser Energie, genau wie Fichte in seiner vorkritischen Epoche, entscheidet sich Schleiermacher für den Determinismus, absoluten Kausalitätszusammenhang innerhalb der Welt, in den der Mensch einbezogen ist. Bei ihm dürfen wir sogar eine viel energischere, direktere Einwirkung Spinozas annehmen, den er sicher selbst studiert hat[1]. Doch tritt gerade gegenüber Spinoza sofort die Frage nach dem „principium individui" und über die Personalität in den Vordergrund (D. A. 68).

Schleiermacher ist Determinist. Im Unterschied von Fichte nun wird ihm durch die Kantsche Erkenntnistheorie dieser Determinismus nicht einfach aufgehoben. Für Fichte lag die Bedeutung der Kantschen Erkenntnistheorie darin, dass sie die Grenzen des Erkennens absteckte und Raum schuf für das praktische Postulat,

[1] Man vgl. „Ueber Spinoza und Jacobi" (D.-A. S. 64 ff.).

dass das ethische Ich das Wesen der Welt sei. Innerhalb der theoretischen Reihe seiner Gedanken verwendete er ihre Methode der Selbstbeobachtung als einen Weg zu den letzten Gründen unseres Bewusstseins, zum Absoluten.

Ganz anders ist es bei Schleiermacher. Für die Metaphysik gibt sie ihm zunächst nichts. Hier befördert sie ihn nur in der Skepsis gegen alle überlieferten Dogmen und Vorstellungen. Der Welt gegenüber bleibt er der scharfe Beobachter, der den unbedingten Kausalzusammenhang nach wie vor feststellt und sein Wirken in der Welt erforscht, weil wir nur so unsere richtige Stellung und eine Wirksamkeit für uns schaffen können.

Vor allem aber gibt ihm Kant die Anregung zu einer beobachtenden Erforschung des sittlichen Innenlebens des Menschen, einfach in seinem tatsächlichen Verlauf, ohne Konsequenzen für irgend eine Weltanschauung, mit dem klaren Bewusstsein, dass wir wohl dies Tatsächliche erkenntnismässig feststellen, nie aber über dasselbe hinaus zum Absoluten kommen können. In dieser Anwendung der kritischen Methode zugleich mit dem klaren Bewusstsein der von Kant gezogenen Grenzen der Erkenntnis ist Schleiermacher ohne Zweifel der grosse Schüler der Kritik der reinen Vernunft, wie Dilthey ihn nennt (D. 151). Im Zergliedern dieses Tatsächlichen im sittlichen Leben entfaltete Schleiermacher eine solche Virtuosität, dass wir heute noch davon lernen können. Zugleich schritt er in klarer, scharfer Kritik über seinen Meister Kant hinaus auf einem Weg, der ihn zunächst gerade von den Punkten der Kritik wegführte, an denen Fichte einsetzte. Trotzdem war er, als die Wissen-

schaftslehre erschien, fähig, entscheidende Anregungen von ihr aufzunehmen, und hatte doch sofort in den erforschten Tatsachen einen festen Grund der Auseinandersetzung mit ihr. Wir werden sehen, wie sich gerade von hier aus seine Gedankenwelt erklärt.

Es zeigt den ganzen ethischen Ernst Schleiermachers, aber auch seine ganze skeptische Stellung zu allen überkommenen Gedanken, dass seine Kritik an der Stelle einsetzt, wo Kant den Rückweg zum überlieferten Gottesglauben fand[1]. Nach Kant muss die Vernunft Gott postulieren als den, der einmal die vollendete Moralität als die höchste Würdigkeit und die vollendete Glückseligkeit vereinigt. Hier stellt Schleiermacher den Widerspruch klar, der bei Kant vorliegt. Einmal sind Glückseligkeit und Moralität nicht zusammengehörig, wozu ist es notwendig, ihre Vereinigung auch nur zu postulieren. Dazu kam für einen ethisch empfindenden Menschen noch eine zweite Schwierigkeit. Kant hatte mit grossem Ernste die Selbstbestimmung des Menschen nach dem kategorischen Imperativ, seine Erhebung über die sinnliche Welt verlangt. Aber für die Frage: Was soll nun das Ziel meines Handelns in dieser Welt sein, hatte er keine auf rein ethische Prinzipien gegründete Antwort. Das Ziel des Handelns in der Welt, das diesem einen Inhalt gibt, ist schliesslich, den andern Glückseligkeit zu verschaffen. Mit Recht weist deshalb die Kritik der Sittenlehre immer wieder darauf hin, dass Kants Ethik eine negative sei, eine Mahnung zur Loslösung von der Welt, während der Inhalt des Arbeitens in der Welt

[1] Vgl. zum folgenden Dilthey S. 132 ff. Sigwart, Jahrb. für deutsche Theologie, 1857, S. 293.

wo anders her stamme. Dazu liegt in der Verbindung beider Begriffe die Gefahr, dass das Streben nach Glückseligkeit doch wieder ein bestimmendes Motiv für das sittliche Handeln wird: „Oeffnet nur erst das Schutzbrett unmerklich, um einen kleinen Tropfen der Empfindung hindurch zu lassen, so werdet ihr die zunächst daran hängenden nicht zurückhalten können und bald wird mit denselben ein ganzer Strom hinüberfliessen" (D. A. 10).

Wenn Kant nun auch diese Gefahr abzuwehren sucht, indem er die Glückseligkeit ins Jenseits verweist, so dürfte diese nicht einmal Begleiterin der ernsten, strengen Tugend sein, an die Kant uns gewöhnt hat (D. A. 10 f.). Wir sehen, gerade weil er von dem Ernst und der Tiefe der Kantschen Ethik ergriffen ist, will er diese so gestalten, dass sie Triebfedern ausserhalb ihrer selbst für die Gestaltung des Lebens nicht mehr nötig hat. Dass ihm diese Gestaltung des Lebens so wichtig ist, wird wohl aus seiner persönlichen Erfahrung in der Vergangenheit zu erklären sein, wo er eben solche ethische Gestaltung des Lebens gesehen hat, und ist die Folge jener religiösen Erziehung, die daran gewöhnt, grosse Gedanken nicht nur als abstrakte Ideale, sondern als reale Grössen zu empfinden [1]. So kommt er zu dem Gedanken: „Mögen denn alle Arten von Lust in die Glückseligkeit aufgenommen werden. Aber du sollst nicht mit andern Arten des Genusses vermengt bleiben! ‚Mitten unter ihnen stehst du, ein Fremdling, ernste Tugend! . . . Darum gebietest du billig, du forderst ein

---

[1] Man vgl. Schiele a. a. O.

eigenes Reich, eine eigene Herrschaft in meiner Seele, sie ist dein. Du willst nicht nur jenen gleich sein und mit ihnen teilen; du willst nie unterliegen, wenn du mit ihnen kämpfest; ich soll nie gegen dich sprechen. Es sei! und wenn ich dich überall verstehen könnte, wenn du überall sprächest, wenn alles, was in mir geschehen kann, sich auf dich beziehen könnte, so wärst du alles in allem und Glückseligkeit würde nichts mehr für mich sein. Aber warum forderst du nicht jeden Augenblick, sondern gibst mich so oft jenen hin? Warum habe ich so oft Wahlen, wobei du dich gänzlich weigerst, den Ausschlag zu geben? Ach, es ist die Beschränktheit meines Wesens! So habe ich denn ein doppeltes Ziel meines Daseins. Tugend herrscht unumschränkt in meiner Seele, aber nicht allgemein; Glückseligkeit würde durch Genuss und Streben jeden Teil meines Daseins zu füllen wissen, nur dass sie Unterordnung unter die Tugend anerkennen muss'" (D. A. 53 f.). Wir sehen in dieser Stelle, wie die Sittlichkeit als eine beherrschende, das Leben gestaltende Macht empfunden wird. So gibt sie ihr eigenes bestimmtes Ziel, das neben das von der Glückseligkeit bestimmte tritt und den Menschen allein beherrschen will. Ja er, von ihr ergriffen, wünscht und erstrebt diese Alleinherrschaft und leidet darunter, dass sie nicht erreicht ist.

So sehr sind beide verschieden, dass das wachsende Interesse am einen gegen das andere gleichgültig macht. Sittlichkeit löst ja den Willen vom Sinnlichen los: „Wenn wir uns einen Willen denken, welcher unmittelbar und allein durch reine Vernunft bestimmt werden kann, so wird freilich die völlige Angemessenheit desselben und

aller seiner Maximen und Handlungen mit den reinen Vernunftgesetzen notwendigerweise den besten Zustand und das vollkommenste Wohlbefinden eines solchen Willens in sich schliessen: aber was hat wohl dies mit der Glückseligkeit eines sinnlich affizierten und durchgängig nur sinnlich bestimmten Begehrungsvermögens gemein?“ (D. A. 14.)

So treten die beiden Dinge nebeneinander als zwei ganz verschiedenartige Ideale, die den Willen bestimmen, das Leben gestalten in völlig entgegengesetzter Weise, der Wille, das Begehrungsvermögen ist neutral und kann sich nach beiden Seiten wenden (D. A. 25).

Woher kommen nun die beiden Ideen, die ihn bestimmen, und woher nehmen sie ihre bestimmende Kraft? Das ist leicht zu erkennen bei der ersten, niedrigeren, der der Glückseligkeit: „Wenn die Notwendigkeit des Lebens zuerst dem Menschen Zeit lässt, sich in sich selbst zu orientieren, so findet er in sich wenige und einfache Empfindungen: seine Begierde kann nur auf ihre Wiederholung gerichtet sein. Die Vergleichung verschiedener Zustände, indem sie auf die Grade aufmerksam macht, fügt die Begierde der Erhöhung dieser Empfindung hinzu. Aber die Idee der Glückseligkeit bildet sich in dem Menschen erst aus, das dritte wesentlichste Merkmal verdeutlicht sich ihm erst, wenn er, zu den komplizierteren Beschäftigungen, dem Ackerbau und dem Handel, fortschreitend, sich übt auch die ihm fremden Gegenstände als mögliche Objekte des Genusses, der Beschäftigung, des Gewinnes und Verlustes zu betrachten, wenn er somit seine wenigen und leicht zu übersehenden Empfindungen, wie sehr er sie auch progressiv verlängert

und intensiv erhöht vorstellen mag, einförmig und langweilig findet und nunmehr noch die grösstmögliche extensive Ausbreitung der Empfindung hinzufügt. ‚So bekommen wir endlich den ebenso vollständigen als ungeheuren, ebenso unvermeidlichen als unmöglichen Begriff der Glückseligkeit'“ (D. A. 8).

Mit Hilfe derselben Schmerz- und Lustempfindungen, die das Kriterium waren, durch das die einzelnen unter dieser Idee subsumierten Dinge unter ihr zusammengestellt wurden, wird diese Idee nun Motiv für den Willen, das Begehrungsvermögen. Sie setzt den Menschen in Bewegung für das, von dem er sich Lust verspricht, was also unter sie subsumiert ist, gegen das, was ihm Unlust zu bereiten droht.

Eine ähnliche Entstehung und Wirksamkeit lässt sich nun für den Begriff des höchsten Gutes nachweisen, das genau dasselbe für die reine praktische Vernunft ist, was die Glückseligkeit für das sinnliche Begehrungsvermögen: „die Totalität ihres Gegenstandes, wovon alles, was diesem Vermögen vorkommt, als ein Teil muss abgeleitet werden können“ (D. A. 15).

Soll nun solch ein Ideal gebildet werden im Menschen und soll es wiederum auf dessen Begehrungsvermögen wirken, so muss irgendwie im Menschen durch die unter es zu subsumierenden Einzelerscheinungen Lust oder Unlust geweckt werden, kraft deren es dann wieder das Begehrungsvermögen in Bewegung setzt.

„Soll es in jedem Falle möglich sein, das Gebot der Vernunft zu realisieren, so müssen die Aussprüche der gesetzgebenden Vernunft Objekte eines Triebes werden können. Es gehört dazu ein Gefühl und vermittelst

desselben ein Trieb, der sich unmittelbar und allein auf die praktische Vernunft bezieht und sie gleichsam im Begehrungsvermögen repräsentiert. . . . In den ehemaligen Moralsystemen nannte man ihn moralischen Sinn, in den neueren heisst er Achtung fürs moralische Gesetz“ (D. A. 25).

Dies höhere Gefühl, das unser Begehrungsvermögen im Sinne der Tugend bestimmt, ist unser Bewusstsein von uns als moralische Wesen, das Bewusstsein von der Fähigkeit unseres Begehrungsvermögens von übersinnlichen Zielen bestimmt zu werden. Hat der Mensch dieses Bewusstsein, so beurteilt er es als einen Abfall von seiner Würde, wenn er sich durch etwas anderes bestimmen lässt als durch dies, und das wird ihm zum Gefühl der Selbstverachtung, das Gegenteil zur Achtung vor sich, und beide bestimmen sein Begehrungsvermögen im Sinne der Tugend (D. A. 35, 28, 24). So sehr ist das der Fall, dass der Mensch seine Sittlichkeit erhöhen kann, indem er die Wirksamkeit dieser höheren Gefühle verstärkt: „Sobald wir nämlich einsehen, dass das Sittengesetz nur vermittelst des sich auf dasselbe beziehenden moralischen Gefühls unsern Willen bestimmen kann, so gilt es, den praktischen Einfluss dieses Gefühls zu vermehren“ (D. A. 19).

Das aber, was diese Gefühle stärker oder schwächer hervorruft, ist eine Vorstellung von uns selbst oder von unserer Bestimmung, sei es zu sinnlichem oder zu höherem. Damit ist der Gedanke ausgesprochen, dass die letzte bewegende Kraft für uns in unserem Erkenntnisvermögen, unseren Vorstellungen liege. Ist dort das Ideal der Sinnlichkeit klar und im Vordergrunde liegend,

so wird es bei jeder Gelegenheit zum Bewusstsein kommen und das Begehrungsvermögen in seinem Sinne bestimmen, ist das Ideal des höchsten Gutes überwiegend, so wird dieses das andere zurückdrängen:

„Und zwar sind in dem Subjekte die Tätigkeiten des Begehrungsvermögens gegründet auf den Zustand des Vorstellungsvermögens. Diese Einsicht entspringt aus folgenden Erwägungen: ‚dass es nur auf den Zustand unseres Vorstellungsvermögens ankomme, was für innere Objekte verschiedener Triebe durch die Ideenverbindung auf Veranlassung eines Aeusseren entstehen und mit ihnen zugleich das Begehrungsvermögen affizieren werden; dass es auf den Zustand des Vorstellungsvermögens ankommt, ob und wie wir jedesmal die Maxime abfassen, worunter wir den einzelnen Fall begriffen zu sein glauben, dass es auf dem Zustande des Vorstellungsvermögens beruhe, ob wir gewisse äussere Objekte des Triebes als solche erkennen sollen oder nicht; dass es nur auf eben diesem Zustand beruht, inwiefern der Vernunftschluss, welcher die Anwendung des Gesetzes auf die vorliegende Maxime (enthält), formell und materiell richtig sein wird oder nicht‘. ‚So scheint also der Satz festzustehen, dass das Uebergewicht, in welches sich jede Vergleichung der Willkür endigen muss, um in eine vollständige Handlung des Begehrungsvermögens überzugehen, jedesmal gegründet sein muss in dem Totale der gegenwärtigen Vorstellungen, und in dem Zustand und den Verhältnissen aller Seelenvermögen gegeneinander, welche durch den Gang der Vorstellungen in unserer Seele hervorgebracht werden‘“ (D. A. 26 f.).

Daher ist eine sittliche Weiterentwicklung des Menschen dadurch möglich, dass er den Zustand seiner moralischen Vorstellungen ändert: „Da den Trieben in dem Wesen der Seele keine bestimmte Grenze gesetzt ist, so lässt sich kein auch noch so hoher Grad eines Triebes denken, dem nicht ein noch höherer Grad eines andern entgegenstehen könnte. Vermittelst dieser Unendlichkeit der Triebe ist eine völlige Unterordnung derselben unter den moralischen sehr leicht denkbar. Wenn die Tätigkeiten meines Begehrungsvermögens im Zustande meines Vorstellungsvermögens gegründet sind, so können sie auch durch den Zustand meiner moralischen Vorstellungen verändert werden, und da diesen ebenfalls in Absicht auf ihren Einfluss und ihre Vollkommenheit keine absoluten Grenzen gesetzt sind, so lässt sich auch kein Fall denken, wo ihr Einfluss nicht stärker sein könnte, als der entgegengesetzte“ (D. A. 27).

Zweierlei aus den Gedanken Kants ist damit abgelehnt. Es sind einmal die Postulate Gott und Unsterblichkeit auf Grund des Gedankens, dass die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit einmal erreicht werden müsse.

Auch ist es gar nicht notwendig, dass wir das uns im Sittengesetz als höchstes Gut Vorschwebende wirklich erreichen. Es ist ein von uns gebildeter Begriff, ein Ideal, das durch völlig begreifliche Erregung von Wertgefühlen auf uns wirkt. Dass das erreicht werden muss, dafür haben wir keine Garantie:

„Denn worauf beruht im Unterschiede von den Ideen der theoretischen Vernunft die Notwendigkeit dieser Postulate? ‚Auf der Forderung, das höchste Gut hervorzu-

bringen und wirklich zu machen.' Aber dies höchste Gut als Inbegriff alles dessen, was durch das Sittengesetz gegeben werden kann, ,wäre notwendig in einem Willen, der schlechterdings allein durch das Sittengesetz bestimmt werden müsste, möglich in einem solchen, der ohne Widerspruch auch bloss von der praktischen Vernunft bestimmt werden könnte, aber nicht möglich in einem Willen, wie der unsrige, der nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst subjektiver, von dem Sittengesetz abgeleiteter Bewegungsgründe durch dasselbe bestimmt werden kann, bei welchem diese Gründe nicht immer ins Bewusstsein kommen, und auch alsdann notwendigerweise mit andern Triebfedern zu streiten haben. Wie viel ein solches Begehrungsvermögen vom höchsten Gute realisieren will und kann, das wagt die Vernunft nicht zu bestimmen, das überlässt sie billig den Umständen, wodurch allein die Wirksamkeit aller subjektiven und nicht ausschliessenden Triebfedern bestimmt werden kann'.

,Herr Kant scheint hier im Praktischen einen Fehler selbst nicht vermieden zu haben, den er uns im Spekulativen aufgedeckt hat. Ausserdem, dass der Begriff des höchsten Gutes ein unentbehrliches Dokument des Sittengesetzes ist, ist er für uns ein regulatives Prinzip, welches wir zum Ziel unserer Willensbearbeitung setzen müssen, ohne bei irgend einem Grade der Vollkommenheit als dem höchstmöglichen stehen zu bleiben. — Herr Kant aber hat ihn zu einem konstitutiven gemacht, als ob es zu erreichen uns nicht nur möglich, sondern auch notwendig wäre.'

,Es mag also unserethalben mit den Begriffen von Gott und Unsterblichkeit lieber auf dem Fusse bleiben,

wie es vor diesem neuerlichen Versuch, nach allem, was in der Dialektik der reinen, spekulativen Vernunft darüber gesagt war, sein Bewenden hatte. Und warum sollen wir uns dabei nicht beruhigen? Diese Ideen mögen reale oder hypothetische Gewissheit haben, ja, sie mögen sogar Wahrheit oder Täuschung sein, so bleiben sie immer für uns Menschen in unserem dermaligen Zustand, — in irgend einer von den unzähligen Gestalten, die sie zu verschiedenen Zeiten schon angenommen haben, und, will's Gott, noch annehmen werden — unvermeidlich'" (D. A. 12 f.).

Wir sehen, wie Schleiermacher schon dem Resultate Fichtes vorauseilt. Notwendig sind sie, Gewissheit über ihre Wahrheit gibt es nicht.

Aber er geht auch weit ab von Fichte. Mit dem Aufstellen dieser Gedanken über das Sittliche fällt ja der kategorische Imperativ, das Sittengesetz als ein unbedingtes, von innen herausschallendes Gebot, wo gewissermassen das Ding an sich dem Menschen fassbar wird. Auch das sittliche Leben ist ein Werk der Erfahrungswelt, umschlossen von denselben Grenzen der menschlichen Erkenntnis wie diese. Dafür aber freilich ist es nun nicht mehr einfach die abstrakte Grösse wie bei Kant und Fichte, sondern ein lebendiges Wirken und Geschehen in der Welt und im Gemüt des Menschen. Vor allem aber: die empirische Individualität des Menschen erhält für das Sittliche eine ausschlaggebende Bedeutung. Dies wird am deutlichsten, wenn wir die Verwicklung des sittlichen Lebens in dem Kausalzusammenhang der Erfahrungswelt verfolgen, wie sie in der Schrift „Ueber die Freiheit" dargestellt ist (D.

A. 19 ff. und Dilthey I 134 ff.). Hier ist Schleiermacher „Determinist“, aber nicht metaphysischer, sondern empirischer Determinist, und so tritt vor allem auch der sittliche Habitus des Menschen als einer der entscheidenden Bestimmungsgründe ein.

Festgestellt wird zunächst, dass der Mensch die Fähigkeit hat, sich, entgegen den momentanen Eindrücken, durch Vergleichung mehrerer Objekte und durch Maximen, die der abstrahierende Verstand als allgemeine Begriffe aus den gemeinschaftlichen Bestandteilen einzelner Bestimmungen der Willkür gebildet hat, zu bestimmen.

Ebenso kann als bestimmendes Motiv einwirken die von der Vernunft gebildete Idee einer Einheit aller Maximen im Menschen, also des Charakters, indem jede auftauchende Maxime, und wohl auch jedes Begehren, mit dieser Idee verglichen und danach angenommen oder abgelehnt wird (D. A. 22 ff.).

Aber nun erhebt sich die grosse Frage, ob diese Entscheidung im Menschen einen zureichenden Grund hat, oder ob sie auf willkürlichen Bestimmungsgründen beruht.

Nach Schleiermacher gibt es einen zureichenden Grund dafür, dass entweder sinnliche oder verstandesmässige oder sittliche Beweggründe den Willen bestimmen.

Aber freilich, dieser zureichende Grund kann nicht in einem einzelnen Objekte ausserhalb des Menschen liegen, auch nicht in mehreren, sonst würde ein haltloses Schwanken des Menschen die Folge sein. Dasselbe wäre der Fall, wenn eine einzelne oder eine Gruppe

von Vorstellungen im Innern das Ausschlaggebende wäre.

Das Ausschlaggebende ist der Gesamtzustand des Vorstellungsvermögens. Denn durch diesen Zustand ist es bedingt, „was für innere Objekte verschiedener Triebe durch die Ideenverbindung auf Veranlassung eines Aeusseren entstehen und mit ihm zugleich das Begehrungsvermögen affizieren werden“ (D. A. 26).

Also die Frage ist die: sind im Vorstellungsvermögen die Verbindungen derartig, dass unter Einwirkung eines äusseren Objektes die Vorstellungen sinnlicher Freuden oder verstandesmässige Maximen oder die auf den moralischen Charakter bezüglichen Ideen ins Bewusstsein gerufen werden und so als vergleichende Elemente und Motive dienen, die für den schliesslichen Entschluss entscheidend sind?

Doch dieses Hervortreten bestimmter Elemente im Vorstellungsvermögen ist nicht ein einzelner, für sich stehender Akt im menschlichen Geistesleben, der heute so, morgen so sich vollziehen kann. „Durch den Gang der Vorstellungen in unserer Seele“ wird vielmehr auch ein gewisser Zustand und gewisse Verhältnisse der Seelenvermögen gegeneinander hervorgebracht (D. A. 27). Auf den Gebieten, auf denen die meisten und stärksten Vorstellungen durch die Seele gegangen sind, wird also ein Uebergewicht liegen. Es wird gegebenen Falls die entscheidenden Vorstellungen hervorbringen, seine Vorstellungen werden das Begehrungsvermögen am energischsten in Bewegung setzen und so für den Entschluss den Ausschlag geben. Wer vor allem die Maximen praktischer Klugheit in seinem Vorstellungsver-

mögen hegt, der wird sie zu ausschlaggebenden Faktoren machen, und ebenso der, der die moralischen vor allem auf sich wirken lässt, die moralischen.

Dann aber ist der Wille völlig ausreichend bestimmt. Nur ist der eine entscheidende Grund der Seelenzustand des Menschen selbst.

Diese Art des Determinismus muss auch angenommen werden, wenn man das Recht haben will, jemandem seine Taten zuzurechnen, eventuell zu bestrafen. In der Zurechnung fällen wir nicht ein Urteil über eine Tat, sondern über den Seelenzustand des Menschen, den wir für schlecht erklären, weil er eine schlechte Tat, für gut, weil er eine gute Tat hervorgebracht hat. In der Zurechnung wird also nicht ein freier Wille, sondern ein durch ausreichende Gründe bestimmter Wille angenommen, nur dass eben als der ausschlaggebende Grund der Seelenzustand des Menschen, das Vorherrschen dieses oder jenes Seelenvermögens, gesetzt wird, das wir anerkennen oder verurteilen (D. A. 28ff.).

Nun scheint dem Determinismus die Tatsache zu widersprechen, dass der Mensch „Freiheitsgefühl" hat.

Auch das ist leicht zu erklären von diesem Gedanken aus. Der Mensch besitzt es nicht, der sich nicht nach moralischen Vorstellungen und Beweggründen entscheidet. Aber „dieses Gefühl erwacht unausbleiblich in uns, so oft wir uns unserer selbst als moralischer Wesen ausdrücklich bewusst werden". Wir werden uns aber „als moralischer Wesen ausdrücklich bewusst" eben jedesmal dann, wenn wir uns entgegen andern Einflüssen für das entscheiden, was unserem sittlichen, einheitlichen Charakter entspricht. Dann haben wir das Gefühl, ich

als moralisches Wesen habe so entschieden, wie es mir und meinem Charakter entspricht, habe mich nicht bestimmen lassen von aussen. Aber bestimmt ist doch auch in diesem Falle der Wille durch Gründe, nämlich durch die Idee des moralischen Charakters. So ist also das Freiheitsgefühl das Bewusstsein, der Idee des eigenen Charakters gemäss handeln zu können, das Bewusstsein „derjenigen Eigentümlichkeit unseres Begehrungsvermögens, die uns der Moralität fähig macht“ (D. A. 35).

Dieses Bewusstsein erscheint als Bewusstsein einer Willensbestimmung ohne zureichenden Grund, weil uns die in unserem eigenen Wesen liegenden Gründe unbewusst bleiben. Sie bleiben um so leichter unbewusst, je weniger der eigene sittliche Charakter fest und ausgeprägt ist. Sie treten aber immer deutlicher hervor, je deutlicher auch das Bewusstsein des Menschen von sich selbst, und je kraftvoller die eigene Sittlichkeit ist. Umgekehrt, solange die Sittlichkeit schwach ist, wird man glauben, mit Aufstellung des Determinismus müsse das Gefühl, einen eigenen Charakter, eigene Willensentschlüsse zu haben — das „Gefühl von Personalität“ nennt es Schleiermacher —, verschwinden. Je stärker die Sittlichkeit ist, desto mehr wird man den eigenen Charakter als bestimmenden Grund des Handelns erkennen und so ein festes Gefühl eigener Personalität haben, wenn man auch alle seine Handlungen als notwendig fühlt, ja man wird sie als notwendige betrachten müssen um der Sittlichkeit willen (D. A. 38f.).

Zum Schlusse dieser Ausführungen bedenke man noch, dass Schleiermacher trotz des hohen Wertes, den er den Vorstellungen für die Sittlichkeit beilegt, insofern

nicht Intellektualist ist, als er damit eben solche Vorstellungen meint, die nicht durch Reden und Unterricht, sondern durch Erfahrung und Selbstdenken in den Geist eindringen. Nur solche haben ja einen Gefühlswert, der dann als Antrieb aufs Begehrungsvermögen wirken kann, wie Schleiermacher für sie voraussetzt.

Werfen wir nun einen Blick auf das Verhältnis dieser Gedankenreihe zu Fichte, so sehen wir deutlich, dass diese beiden Denker nicht denselben Weg einschlagen können.

Der Ausgangspunkt ist verschieden. Schleiermacher geht von der Erfahrung aus und zergliedert sie, zunächst einfach in dem Bedürfnis, sie zu verstehen. Fichte tritt nur mit dem Bedürfnis, das Absolute zu erkennen, an die Erfahrung heran, schliesst von ihr ohne viel Zergliedern auf das Absolute und leitet dann daraus die Erfahrung ab.

Fichtes grundlegender Gedanke ist der Glaube an die menschliche Freiheit, Schleiermacher lehnt diesen Glauben auf Grund seiner Beobachtung der Vorgänge bei den sittlichen Willensentscheidungen ab.

Fichte hat eine bestimmte metaphysische Weltanschauung. Schleiermacher betrachtet das Geistesleben des Menschen, zergliedert es, vermeidet aber in einem massvollen Skeptizismus alle Folgerungen für die übersinnliche Welt und die letzten Gründe. Wie schon oben ausgeführt: Er konstatiert hier das Rätsel und achtet es, sucht es nicht durch abstrakte Spekulationen wegzuschaffen, da es ja doch in der Welt der Wirklichkeit uns beständig umfängt.

Trotzdem ist Schleiermacher durch diese Gedanken darauf vorbereitet, Fichte stark auf sich wirken zu lassen.

Einmal ist es ja der ethische Ernst, den er mit ihm teilt. Dann aber sind verschiedene Fragen bei ihm ungelöst, deren Antwort er unter Anregung Fichtes und in Auseinandersetzung mit diesem sucht. Der sittliche Mensch hat ein seinen Willen bestimmendes Ideal seiner Charakterentwicklung. Wie kommt er dazu, es zu bilden? Woher kommt es überhaupt, dass im Wesen des Menschen die Fähigkeit liegt, sich nach einem solchen Ideal zu bestimmen, und was ist es eigentlich für ein Wesen des Menschen, das bei diesen Willensentschlüssen den Ausschlag gibt? Gibt es einen Weg, diese Geheimnisse zu verstehen?

Ehe wir diese Fragen beantworten, sei noch darauf hingewiesen, dass Schleiermacher das Entscheidende in den dargestellten Gedanken, auch über die Auseinandersetzung mit Fichte hinaus, festhielt, vor allem den Gedanken, dass der sittliche Habitus des Menschen der letzte entscheidende Grund für sein Handeln ist.

So tritt in der Kritik der Sittenlehre neben den Begriff des höchsten Gutes derjenige des „Weisen“ als des Menschen, dessen innerer Habitus auf das Erreichen dieses Gutes gerichtet ist, für dessen Seele es ein bestimmendes Motiv ist und der es deshalb in Wirklichkeit umsetzt.

Die Idee des höchsten Gutes ist hier wie schon in dem früheren Gedankenzusammenhang[1] die Funktion, nach der die Kurve des Lebens gezeichnet werden soll, der Weise das Instrument, das in seinem Vorrücken durchs Leben diese Kurve zeichnet.

---

[1] Man vgl. D. A. 10.

Darin liegt schon, dass auch die Vorstellung eine grosse Rolle spielt. Die ethische Idee ist die bestimmende Gewalt für den Willen, so sehr, dass geradezu die Erkenntnis des Sittlichen mit der Tugend identifiziert wird. Darin liegt auch wieder der ganze empirische Determinismus.

„Wenn aus einem ethischen Grundsatze ein System von Handlungen sich soll entwickeln lassen, so muss auch die Gesamtheit dieser Handlungen oder Zustände, damit auch die gleich einbegriffen werden, welche nicht auf ein eigentliches Handeln gehen, ein Ganzes und Gleichartiges ausmachen, welches daher auch unter einem Begriff muss dargestellt werden können. Ferner aber ist auch in Betrachtung zu ziehen dasjenige, in welchem und durch welches diese Gesamtheit hervorgebracht wird, nämlich die von dem sittlichen Grundsatz beherrschte Seele, welche ebenso die innere bleibende, wie jenes die äussere wechselnde Darstellung desselben ist, und also eine und dieselbe Kraft in allen verschiedenen Aeusserungen, nämlich nicht nur physisch, sondern auch ethisch eine und dieselbige, ebenfalls unter einem Begriff zu befassen ist. Hieraus nun entstehen die beiden Ideen des höchsten Gutes und des Weisen, welche gewöhnlich als Eigentümlichkeiten dieser oder jener Schule angesehen werden, der Wahrheit nach aber allen Schulen auf gleiche Weise angehören müssen. Denn, wird zuerst betrachtet das Verhältnis des eigentlich sogenannten ethischen Grundsatzes, der in dieser engeren Bedeutung, weil er sich auf das einzelne bezieht, das Gesetz zu nennen ist, gegen die Idee des höchsten Gutes: so zeigt es sich ganz als dasselbe wie in der

Messkunst das Verhältnis der Gleichung oder Funktion zu dem anschaulichen Bilde der Kurve, welche durch jene bestimmt ist. Hier nämlich kann, wenn die unveränderliche Grösse angenommen ist, durch aufeinanderfolgendes Setzen der einen veränderlichen, nach dem in der Formel angewiesenen Verfahren, die dazu gehörige andere, und mit ihr ein Ort in der Kurve jedesmal gefunden werden. Ebenso wird nun auch in der Ethik, wenn *die unveränderliche Grösse*, es sei nun dieses die *menschliche Natur*, oder wie ein jeder es ausdrücken will, festgestellt ist, so oft dieser oder jener Punkt unter den gesamten ethischen Beziehungen des Menschen gleichsam auf der Linie der Abszissen angenommen wird, durch Ausübung des in dem Grundsatz angezeigten Verfahrens auch jedesmal die Tat gefunden, welche in jener Gesamtheit des ethischen Lebens das zu diesem Punkte gehörige Glied darstellt. Nur aber können in dem ethischen sowohl als dem mathematischen Verfahren auf diese Art bloss einzelne Punkte der Kurve, wie einzelne Teile des höchsten Gutes gefunden werden, mehrere oder wenigere, je nachdem die bei einem abgerissenen Verfahren unvermeidlichen Zwischenräume näher oder weiter gerückt werden. Wird dagegen ein Werkzeug gedacht, welches so genau in Beziehung auf die Formel eingerichtet wäre, dass es durch ein stetiges Fortrücken auf jener Linie zugleich nicht einzelne Orte, sondern die ganze Kurve als ein stetiges und ununterbrochenes Ganzes verzeichnete, ein solches wäre dann zu vergleichen dem *Weisen*, der ebenfalls durch stetige Fortrückung auf der Linie des Lebens das höchste Gut im Zusammenhang und ohne Abweichung hervorbringt. Und so wie

in jenem Werkzeuge die Formel gleichsam ein mechanisches, sich selbst darstellendes Leben gewonnen hat, so ist auch der Weise das lebendige Gesetz und die das höchste Gut erzeugende Kraft. Hieraus nun erhellt schon hinlänglich, dass jene Ideen, eine ohne die andere nicht bestehen können" (Schl. S. 92ff., s. auch 208f.; W. Phil. I 68ff., s. auch 149f.).

„Denn hierher gehört, was Kant wunderbar genug die ästhetischen Vorbegriffe der Sittlichkeit nennt, und was, auf ein Gemeinschaftliches zurückgeführt, nichts anderes ist, als die grössere oder geringere Uebung des Verstandes, das Sittliche zum Gegenstand zu machen, und ebenso die Lebhaftigkeit oder Stumpfheit des Gefühls im Unterscheiden desselben und im Bewegtwerden davon" (Schl. S. 214, W. Phil. I 153). Hier ist deutlich die in der Erkenntnis vorhandene Idee als Bewegendes gedacht, um so stärker, je mehr der Verstand geübt ist, sich auf sie zu richten. An die Stelle des Bewegten, das in der früheren Zeit Begehrungsvermögen heisst, tritt hier das Gefühl. Dieselben Gedanken werden weiter ausgeführt: „Hierzu[1] nun muss ein Vermögen überhaupt jedem zugeschrieben werden, welcher der sittlichen Beurteilung soll unterworfen sein, denn kein Sittliches kann zu stande kommen, . . . wenn nicht Verstand und Gefühl dabei geschäftig sind, und darauf gerichtet, welche Meinung eben zu Grunde liegt, wenn gesagt wird, die Tugend sei eine Erkenntnis. Ist aber von einem Grade, d. h. einer Kraft, die Rede, und von einer Tätigkeit: so ist ja deutlich, wie diese, es sei nun zu-

[1] Den Verstand auf Sittliches zu richten und im Gefühl dadurch bewegt zu werden.

nächst und unmittelbar, oder zufolge des Vorigen mittelbar und im ganzen von der Richtung des Willens abhängt. Denn wenn gesagt wird, dass der Wille einer Idee entspreche, was ist damit anders gesagt, als dass diese die immer gegenwärtige und vorwaltende sei, und die, auf welche alles bezogen wird; und wenn eine Idee diese Gewalt ausübt, so heisst eben dieses, der Wille entspricht ihr, und ist auf sie gerichtet. Sonach ist deutlich, dass, ob Verstand und Gefühl in demjenigen, was der Wahrnehmung gegeben wird, das Sittliche vornehmlich aufsuchen und genau unterscheiden oder nicht, keineswegs abhängt von einer eigentümlichen Beschaffenheit dieser Vermögen, sondern lediglich von dem Verhältnis des Willens zur ethischen Idee und von der Gewalt, welche diese über ihn ausübt. Und dieses ist der gegenüberstehende und entsprechende Fall, in welchem gesagt werden kann, die Erkenntnis des Sittlichen, nämlich gleichviel, ob durch den Verstand oder durch das Gefühl, sei selbst Tugend" (Schl. S. 214f., W. Phil. I 153f.).

Die bisher geschilderten Gedanken zeigen uns, wie die von Kant angebahnte Selbstbeobachtung von Schleiermacher gerade für das ethische Gebiet durch Auseinandersetzung mit der gesamten ethischen Gedankenarbeit der Vergangenheit weitergebildet wurde. In dieser musste er ja überall auf Gedanken stossen, die ihn in diesem Empirismus bestärkten. Anderseits lag schon in der von Kant begonnenen Methode die Anregung, auf diesem Wege weiterzugehen, und die leblose Abstraktheit, die schon in Kants Freiheitsbegriff vorhanden ist und sich

dann bei Fichte steigerte, musste einen Mann, der für den Reichtum des wirklichen Lebens und des Individuellen Sinn hatte, zu dem Versuch treiben, nach einer andern, lebendigeren Auffassung, vom Leben ausgehend, zu suchen.

Betrachten wir nun, wie Schleiermacher auf Grund dieser, in der Auseinandersetzung mit Kant gewonnenen Gedanken Fichtes gewaltige Anregungen aufnimmt und verarbeitet.

3. Das Verständnis des Menschen von sich als sittlichem Wesen. Der ethische Idealismus Schleiermachers.

Wir sahen, für diese Gedanken bleibt unter anderem die Frage: Wie kommt der Mensch dazu, sich selbst nach dem Ideale eines freien, selbständigen Charakters zu bestimmen. Es sind Fichtes Anregungen, die Schleiermacher hier zu einer Antwort führen. Fichte hatte den Gedanken ausgesprochen, dass der Mensch, wenn er sich im sittlichen Handeln selbst beobachte, finde, dass er darin frei, d. h. nach eigenen Impulsen seines inneren Wesens handle. Man vergleiche darüber den Abschnitt: „Die unmittelbare Anschauung innerhalb des vom ethischen Interesse getragenen Gedankenkreises Fichtes“ (S. 50ff.). Dieser Gedanke aber war bei Fichte mannigfach verschlungen worden mit dem andern, dass der Mensch bei der Selbstbeobachtung in allem seinem Handeln und Erkennen sich als ein formal frei handelndes Wesen finde. Mit Hilfe dieser Art der Selbstbeobachtung und des praktischen Postulates war dann das in der unmittelbaren Anschauung gegebene Wesen des Menschen als das Absolute bewiesen worden.

Davon hält sich Schleiermacher fern. Er nimmt den Gedanken der Anschauung von Fichte auf, aber als einen völlig empirischen, und reiht ihn in die andern empirischen Gedanken ein, indem er mit seiner Hilfe die oben angeführte Frage beantwortet. Der Mensch findet in sich als eine Tatsache seine Fähigkeit nach den Bedürfnissen und Idealen seines inneren Wesens unabhängig von der Aussenwelt, ja gegen sie sich zu entscheiden und — so geht er mit Fichte weiter — daraus ergibt sich ihm das Bewusstsein, ein von der Sinnenwelt unabhängiges, freies Wesen zu sein. Er kann am Strome der hingleitenden Zeitlichkeit stehen und ihn lächelnd beobachten. Er rollt nicht mehr mit dahin (Mon. 25).

Dieser Begriff der Anschauung ist von Fichte genommen. Dort kommt er in ganz ähnlicher Weise vor. Die Unterschiede werden wir noch sehen. Wer es für notwendig findet, diesen Begriff von Plato oder Spinoza herzuleiten, vergisst, dass er eben bei diesem Vorgänger Schleiermachers eine so wichtige Rolle spielt, dass jeder Nachfolger sich mit ihm auseinanderzusetzen hatte. Die „Anschauung“ bei Schleiermacher ist auch durchaus als eine Umbildung bei Fichte gegebener Gedanken, auf Grund der eigenen schon festgestellten Voraussetzungen zu verstehen, während sie bei Plato und Spinoza völlig anders aufgefasst ist.

Der Begriff taucht bei Schleiermacher auch in der Zeit seiner Auseinandersetzung mit Fichte auf und leistet bei ihm zu einem guten Teil dasselbe wie in der ethischen Gedankenwelt Fichtes.

So stellte Schleiermacher vor allem die Abhängigkeit des sinnlichen Menschen von der Kausalität der

Aussenwelt dem Glauben an die Freiheit gegenüber, der aus dem Erfassen des eigenen inneren Wesens, der Anschauung entspringt. Das ist vor Fichte nicht da, von Fichte übernommen, dessen Gedanke, dass der Mensch sich hier als der Sinnenwelt entrückt findet.

Nur ist das alles mit vollem klaren Bewusstsein auf die im ethischen Leben des Menschen empirisch gegegebene Tatsache konzentriert, dass er sich hier der Aussenwelt als andersartiges Wesen gegenüberstellt. Aber deutlich geht Schleiermacher über die bisherigen Gedanken, über die Skepsis, die alles in der Schwebe liess, hinaus zu einer freudigen Behauptung der Wahrheit in dieser Erkenntnis. Das ist wieder Fichte mit seinem kühnen Glauben und seinem kühnen ethischen Postulate, dass diese sittliche Welt die Wirklichkeit, das andere die Täuschung sei.

Ein Gedanke tritt gleich hinzu und musste aus Schleiermachers geschilderten Gedanken hinzutreten. Es wird nicht einfach die Tatsache der sittlichen Freiheit festgestellt, sondern auch der Gedanke ausgesprochen, dass in ihr die Garantie einer fortschreitenden inneren Entwicklung des empirischen Menschen nach seinem, im sittlichen Ideale ihm vorschwebenden Ziele, unbehindert von allen äusseren Tatsachen, gegeben sei. So wird dieser Gedanke sofort viel lebensvoller und viel mehr als ein dem sittlichen Menschen wichtiger, für seinen Mut und seine Freudigkeit grundlegender gefasst.

Die Anschauung ist das Ideal, nach dem der Mensch sich selbst bestimmt, und dem er durch diese Selbstbestimmung frei zustrebt. Das ist ein Gedanke aus der Ethik, nicht mehr eine Grundlegung der Metaphysik.

„Ist es wahr, dass wir alle auf Erden abhängig wandeln und ungewiss der Zukunft? dass ein dichter Schleier dem Menschen, was er sein wird, verbirgt, und dass des Schicksals blinde Macht, sei's auch der höheren Vorsicht fremde Willkür — beides gelte für mich hier gleich[1] — mit unsern Entschlüssen wie mit unsern Wünschen spielt? O freilich, wenn Entschlüsse nur Wünsche sind, so ist der Mensch des Zufalls Spiel! Wenn er nur im Wechsel flüchtiger Empfindungen und einzelner Gedanken, die die Wirklichkeit erzeugt, sich selbst zu finden weiss; wenn er im ungewissen Haben äusserer Gegenstände, im schwindelnden Betrachten des ewigen Wirbels, in dem er mit diesem Sein und Haben sich auch bewegt, sein ganzes Leben hindurch begriffen ist, und niemals tiefer in sein eigenes Wesen dringt; wenn er von diesem oder jenem einzelnen Gefühl geleitet immer nur auf etwas Einzelnes und Aeusseres sieht, und das betreiben und besitzen will, wie die Empfindung des Augenblicks gebietet: dann kann ihm das Schicksal feindselig rauben, was er will und spielt mit seinen Entschlüssen, die ein Spiel zu sein verdienen; dann mag er klagen über Ungewissheit, denn nichts steht fest für ihn; dann erscheint ihm als ein dichter Schleier die eigene Blindheit, und dunkel muss es freilich sein, wo nicht das Licht der Freiheit scheint; dann muss es freilich für ihn das Höchste sein zu wissen, ob jener Wechsel, der ihn beherrscht, von Einem Willen über alle Willen abhängt oder vom Zusammentreffen vieler Kräfte die neigungslose Wirkung ist. Denn schrecklich muss

[1] Wie es für Fichte und vor allem Schelling gleich gilt (s. S. 36, 246 ff.).

es den Menschen ergreifen, wenn er nimmer dazu gelangt, sich selbst zu fassen; wenn jeder Lichtstrahl, der in die unendliche Verwirrung fällt, ihm klarer zeigt, er sei kein freies Wesen, sei eben nur ein Zahn in jenem grossen Rade, das ewig kreisend sich, ihn und alles bewegt, und Hoffnung, immer wieder aller Erfahrung, allem Bewusstsein zum Trotz erneute Hoffnung auf höheres Erbarmen muss seine einzige Stütze sein.“ Man beachte die Polemik gegen den herkömmlichen Gottesglauben, ganz im Sinne Fichtes. Es sind ähnliche Konsequenzen, wie Schelling sie zog. Gott ist für die Sklaven der Belohner und der, der sie schreckt. Sie brauchen ihn. Der Freie braucht ihn nicht.

„Willkommen mir, in jedem Augenblick, wo ich die Sklaven zittern sehe, aufs neue willkommen, geliebtes Bewusstsein der Freiheit! schöne Ruhe des klaren Sinnes, mit der ich heiter die Zukunft, wohl wissend, was sie ist und was sie bringt, mein freies Eigentum, nicht meine Herrscherin, begrüsse“ (Mon. 100—102).

Sobald wir also auf die Welt draussen sehen, dort unser Glück suchen, sind wir abhängig. Sobald wir in uns hineinsehen, dort das Wertvolle und Wahre suchen, sind wir frei, erhoben aus der Sklaverei der vergänglichen Welt, aus dem Wirbel, in eine höhere Welt. Hier haben wir das Bewusstsein eines festen, unwandelbaren, unabhängigen Seins, d. h. der Freiheit, und damit der Herrschaft über die Zeit, der Ewigkeit. Und nun diese Erkenntnis als das Ideal, das den Menschen über die Unfreiheit erhebt:

„Für den soll es kein Nachdenken und keine Betrachtung geben, der das innere Wesen des Geistes

nicht kennt; der soll nicht streben, sich loszureissen von der Zeit, der auch in sich nichts kennt, als was ihr angehört: Denn wohin sollte er ihrem Strome entsteigen, und was könnte er sich erstreben als fruchtloses Leiden und Vernichtungsgefühl? Vergleichend wägt der eine ab Genuss und Sorge der Vergangenheit, und will das Licht, das ihm aus der zurückgelegten Ferne noch nachschimmert, in ein einziges kleines Bild vereinigen, unter dem Brennpunkt der Erinnerung. Ein anderer schaut an, was er gewirkt, den harten Kampf mit Welt und Schicksal ruft er gern zurück, und froh, dass es noch so geworden, sieht er hie und da auf dem neutralen Boden der gleichgültigen Wirklichkeit ein Denkmal stehen, das er sich aus dem trägen Stoff herausgebildet, obwohl alles weit hinter seinem Vorsatz zurückgeblieben. Es forscht ein dritter, was er wohl gelernt, und schreitet stolz im viel erweiterten und wohlgefüllten Magazin der Kenntnisse daher,' erfreut, dass sich alles so in ihm zusammendrängt." Diese alle schätzen also den Wert ihres Lebens in der Vergangenheit nach äusseren Dingen. Aber diese Schätzung ist falsch, denn wenn ihnen das wirklich so gross und wichtig vorkommt, so ist dies nur deshalb der Fall, weil sie manches zu beachten vergessen. „O kindisches Beginnen der eitlen Einbildung! Es fehlt der Kummer [bei dem, der sich seines Glückes rühmt], den die Phantasie gebildet und den aufzubewahren das Gedächtnis sich geschämt; es fehlt der Beistand, den Welt und Schicksal selbst geleistet, die sie jetzt nur feindlich begrüssen wollen [bei dem, der stolz ist auf seine Taten]; das Alte, was von dem Neuen verdrängt ward, die Gedanken, die sie unter

dem Denken, die Vorstellungen, die sie unter dem Lernen verloren, werden nicht mit in Anschlag gebracht [bei denen, die auf ihre Kenntnisse stolz sind], und niemals ist die Rechnung richtig. Und wäre sie es, wie tief verwundet's mich, dass Menschen denken mögen, dies sei Selbstbetrachtung, dies heisse sich erkennen.“ Und weil sie den Wert ihres Lebens in der Vergangenheit nur nach Aeusserlichem schätzen, so haben sie auch für die Zukunft nur Hoffnung auf solches, das unzuverlässig, eitel ist, denn einmal hört dies alles auf. „Wie elend endet das hochgepriesene Geschäft! Die Phantasie ergreift das treue Bildnis der vergangenen Zeit, malt's mit schöneren Umgebungen nicht sparsam in den leeren Raum der nächsten Zukunft, und sieht oft seufzend auf das erste noch zurück. So ist die letzte Frucht nur eitle Hoffnung, dass Besseres kommen werde, und die leere Klage, dass dahin sei, was so schön gewesen, und dass der Stoff des Lebens mehr und mehr von Tag zu Tag verrinnend der schönen Flamme bald das Ende zeige . . . Wer statt der Tätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äussere Erscheinung kennt und sieht, wer, statt sich anzuschauen, nur immer von fern und nahe her ein Bild des Lebens und seines Wechsels sich zusammenholt, der bleibt der Zeit und der Notwendigkeit ein Sklave; was er sinnt und denkt, trägt ihren Stempel, ist ihr Eigentum, und nie, auch wenn sich selbst er zu betrachten wähnt, darf er das heilige Gebiet der Freiheit betreten; denn in dem Bilde, was er sich von sich entwirft, wird er sich selbst zum äusseren Gegenstande, wie alles andere ihm ist, alles

ist darin durch äussere Verhältnisse bestimmt. Wie es ihm erscheint, was er dabei sich denkt und fühlt, alles hängt ab vom Inhalte der Zeit, und von desjenigen Beschaffenheit, was ihn berührt hat. Wer mit tierischem Gemüte nur den Genuss gesucht, dem scheint das Leben arm oder reich, nachdem der angenehmen Augenblicke viel oder wenig verstrichen sind in gleicher Zeit" usw. (Mon. 10 ff.).

Das ist durchaus die Art, wie Fichte und Schelling die einander gegenüberstellen, die den Wert in der objektiven Welt finden und deshalb von ihr beherrscht werden, und die, die ihn in sich entdecken und frei sind von den Schrecken des Objektiven:

„Nur für den gibt's Freiheit und Unendlichkeit, der weiss, was Welt ist und was Mensch, der klar das grosse Rätsel, wie beide zu scheiden sind und wie sie ineinander wirken, sich gelöst; ein Rätsel, in dessen alten Finsternissen Tausende noch untergehen, und sklavisch, weil das eigene Licht verloschen, dem trügerischsten Schein folgen müssen. Was sie Welt nennen [die Aussenwelt], ist mir Mensch [Idealismus], was sie Mensch nennen, ist mir Welt[1]. Welt ihnen stets das erste und der Geist ein kleiner Gast nur auf der Welt, nicht sicher seines Ortes und seiner Kräfte. Mir ist der Geist das erste und einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel" (Mon. 15, vgl. noch das Folgende).

---

[1] Doppelt zu deuten: 1. Was sie Mensch nennen, das ganze Tun und Treiben des Menschen, ist für mich nur Welt. 2. Was sie Mensch nennen, das geistige Wesen, ist mir meine Welt. Ich halte die zweite Deutung für richtig wegen des Folgenden.

Wir sehen, es sind Fichtes Gedanken, die zu den alten ethischen Gedanken Schleiermachers hinzutreten und sie zur vollen Weltanschauung gestalten.

Den Mut zu dieser kühnen Weltanschauung gibt auch für ihn, wie für Fichte, eben die sittliche Selbstanschauung. „Klar wie der Unterschied des Inneren und Aeusseren vor mir steht, weiss ich es, wer ich bin, und finde mich selbst im inneren Handeln nur, im äusseren nur die Welt, und beides weiss der Geist zu unterscheiden, nicht ungewiss wie jene zwischen beiden schwankend in verwirrungsvoller Dunkelheit. So weiss ich auch, wo Freiheit ist zu suchen und ihr heiliges Gefühl, das dem sich stets verweigert, dessen Blick nur auf dem äusseren Tun und Leben der Menschen weilet... So sieht der Sinnliche mit seinem äusseren Tun und seinem äusseren Denken auch alles einzeln nur und endlich. Er kann sich selbst nicht anders fassen, als einen Inbegriff von flüchtigen Erscheinungen, da immer die eine die andere aufhebt und zerstört, die nicht zusammen zu begreifen sind; ein volles Bild von seinem Wesen zerfliesst in tausend Widersprüchen ihm. Wohl widerspricht im äusseren Wirken das einzelne dem einzelnen. . . . . Im Innern ist alles eins, ein jedes Handeln ist Ergänzung nur zum andern, in jedem ist das andere auch enthalten. Drum hebt auch weit über das Endliche, das in bestimmter Folge und festen Schranken sich übersehen lässt, die Selbstanschauung mich hinaus" (Mon. 22 ff.).

Der Mensch, der in sich hineinschaut, findet in sich ein Wesen, das nach eigenen Impulsen handeln kann, selbst Ursache des Handelns ist, nicht nur von

aussen getrieben und beeinflusst. Aber freilich, das geht aus allem Vorhergehenden hervor, nur der kann sich selbst anschauen, dem sein inneres Wesen selbst auch das Wertvollste und Wichtigste ist. Wem etwas ausser ihm wichtig ist, der wird von diesem getrieben und in Bewegung gesetzt, der kann sein inneres Wesen, seine Freiheit, nicht erkennen. Sobald uns unser inneres Wesen wichtig ist, erkennen wir auch, dass wir es zum treibenden Grund machen können, also frei sind. „Mich kann ich nur als Freiheit anschauen“ (Mon. 18.)

„So bist du Freiheit mir in allem das Ursprüngliche, das Erste und Innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um dich anzuschauen, so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit, und frei von der Notwendigkeit Schranken; es weichet jedes drückende Gefühl der Sklaverei, es wird der Geist sein schöpferisches Wesen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf und scheucht die Nebel weit zurück, in denen jene Sklaven irrend wandern“ (Mon. 19).

Wenn er diese Erkenntnis hat, so weiss er, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht seine Herren sind. Der Geist ist ihr Herr, der sie zwingt in seinen Dienst, den sie nicht zerstören, hemmen und schädigen können. Mit diesem stolzen Gefühle schliessen die Monologen: „Dem Bewusstsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entspriesst ewige Jugend und Freude. Dies habe ich ergriffen und lasse es nimmer, und so seh ich lächelnd schwinden der Augen Licht, und keimen das weisse Haar zwischen den blonden Locken. Nichts, was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen; frisch bleibt der Puls des inneren Lebens bis

an den Tod" (Mon. 155, vgl. auch den ganzen V. Abschnitt der Mon.).

Energischer und klarer kann das Bewusstsein der Freiheit auch nicht von Fichte ausgedrückt werden, und auch darin wohl stimmt er mit diesem überein, dass er Freiheit und schöpferisches Wesen des Geistes identifiziert (s. die zweitletzte Stelle Mon. 19).

Aber viel energischer als bei Fichte, oder vielmehr im Unterschiede von Fichte, ist diese Freiheit auf das innere Handeln eingeschränkt. Schleiermacher macht nicht den Schluss: Ich bin ein freies Wesen, also muss die Welt der Notwendigkeit rings um mich her eine Welt des Scheines sein. Er spricht nur die Tatsache aus: In meinem Handeln draussen in der Welt bin ich unter der Notwendigkeit, und sobald mir dies zur Hauptsache wird, bin ich also ein Sklave. Aber in mir bin ich frei, und sobald mir die innere Welt und das Handeln auf sie das Wichtigste ist, habe ich ein Gebiet der Freiheit, das mir nie und nimmer genommen werden kann. Dies sind die Grundgedanken der beiden letzten Teile der Monologen, die man daraufhin nachlesen möge. Deutlich ist hier, dass die Aussenwelt als die Welt der Notwendigkeit der inneren Welt der Freiheit gegenübersteht.

Entsprechend diesem Verhältnis ist die Selbstanschauung eben auch nur die bei den wirklich sittlichen Menschen vorhandene Anschauung ihres eigenen sittlichen, freien Wesens und hat nicht die schillernde Doppelstellung, die sie bei Fichte hat und die dort in den Abschnitten „Die unmittelbere Anschauung usw." (S. 50 ff.) und „Das Erkennen des Absoluten durch

die intellektuelle Anschauung" (S. 97 ff.) geschildert ist (vgl. auch S. 179 ff.).

Es ist deutlich, dass Schleiermacher sich auf die ethische Gedankenreihe Fichtes beschränkt und dieselbe durch empirische Beobachtung weiter bildet.

So fehlt auch in seinem Begriffe der Anschauung jener Zug, nach dem sie eigentlich das Wesen des Absoluten ist, aus dem die ganze Welt der Erscheinung hervorgeht. So ist sie in keiner Weise das, woven eigentlich der Gang der Welt ausgeht. Sie ist einfach das nach langem Entwicklungsgang erreichte sittliche Verständnis des Menschen von seinem eigenen Wesen, nichts im Menschen unmittelbar Gegebenes, sondern ein Gewordenes. Sie ist also weder das Absolute selbst, noch eine unmittelbare Tatsache, in der man das Absolute erkennen kann.

Ein Gewordenes ist also die Selbstanschauung des Menschen. Deshalb nicht etwas Gegebenes, sondern selbst Geschaffenes — ebenso wie die sinnliche Anschauung der Aussenwelt selbst geschaffen ist. Sie ist auch durch dieselbe Kraft geschaffen, wie die Anschauung der Aussenwelt, die „Phantasie" [1].

Nicht von Anfang an ist dem Menschen die Erkenntnis seines wahren und freien Wesens gegeben. Nach langem Suchen und Ahnen geht ihm von innen her die Offenbarung desselben auf: „Mit stolzer Freude denk ich noch der Zeit, da ich die Menschheit fand und wusste, dass ich nie mehr sie verlieren würde. Von innen kam

[1] Man vgl. meine Schrift: Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden, S. 8 f. Ricker, Giessen 1901.

die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht: das lange Suchen, dem nicht dies nicht jenes genügen wollte, krönte ein heller Augenblick; es löste die dunkeln Zweifel die Freiheit durch die Tat" (Mon. 35 f.).

Tastend also geht der Mensch von einem zum andern, betrachtet er die Tugendlehren und die Systeme der Weisen, bis er findet, dass sie alle nicht genügen, nicht das bieten, was sein Wesen verlangt und ihm sein Wesen deutet, bis ein heller Augenblick, bis eine Tat der Freiheit ihm alles klar macht und die Deutung gibt.

Und diese Deutung des eigenen Wesens geschieht durch die Tat oder wie er vorher sagt: „Ein einziger freier Entschluss gehört dazu, ein Mensch zu sein: wer den einmal gefasst, wird's immer bleiben; wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen" (Mon. 35).

Das scheint wiederum ein Gedanke Fichtes zu sein. Bei Fichte führt ins Gebiet der Freiheit der Entschluss, nicht mehr zu sehen auf das, was die Aussenwelt lehrt, sondern allein das innere, selbsttätige Wesen zu beachten und daraus seine Weltanschauung zu bilden.

So ist es jedoch bei Schleiermacher nicht gemeint. Was dem Menschen die Lösung bringt, ist wohl die freie Tat, die Tat, die geschieht nicht auf Antrieb sinnlicher Beweggründe, sondern allein um seines inneren Wesens willen. Sobald der Mensch sich danach, nach diesem Ideal einmal bestimmt, einmal einen freien Entschluss in diesem Sinne fasst, wird er seiner Freiheit inne, und von da ab wird ihn nichts mehr irre machen. Er wird sich als freies Wesen behaupten. Denn wer einmal nach dem ihm vorschwebenden Ideal eines

eigenen Charakters gehandelt hat, der wird dies Ideal nicht mehr aufgeben, sondern immer sich danach bestimmen.

Das also ist der Unterschied; mit dieser Tat der Freiheit ist nicht die einmalige Tat Fichtes gemeint, durch die der Mensch seinen Blick auf sich selbst richtet, sondern irgend eine Tat, in der er sich nach dem Ideale seines eigenen Wesens bestimmt.

Diese Tat kann aber nicht eine vereinzelte sein, vor ihr müssen andere hergehen, die wenigstens durch die Ahnung davon beeinflusst waren, vom Suchen und Fragen, und nach ihr sehr viele, die die gewonnene Erkenntnis des wahren eigenen Wesens vertiefen und stärken, und die durch diese Taten stärker werdende Erkenntnis wird ein immer mächtigerer Faktor beim Handeln, so dass der Mensch immer weniger durch andere Beweggründe bestimmt wird.

„Ein wahrhaft menschlich Handeln erzeugt das klare Bewusstsein der Menschheit in mir, und dies Bewusstsein lässt kein anderes als der Menschheit würdiges Handeln zu“ (Mon. 34).

Diese Anschauung des Menschen von sich selbst als freiem Wesen nennt Schleiermacher auch wieder einen Glauben an die Freiheit. Dieser Glaube entsteht und wird erhalten durch die Tatsache der Selbstbestimmung nach dem eigenen Ideale, durch die Tatsache, dass der Mensch sich selbst festhält, wenn die Ereignisse und Motive von aussen wechseln, durch die Tatsache des freien Handelns: „Dass nichts, was mir begegnet, der eigenen Bildung Wachstum in mir hindern und vom Ziel des Handelns zurückzutreiben vermag; der [dieser]

Glaube ist lebendig in mir durch die Tat“ (Mon. 107). In diesem Sinn ist die Gegenwart Bürge der Zukunft: „Nur, wenn der Mensch im gegenwärtigen Handeln sich seiner Eigenheit bewusst ist, kann er sicher sein, sie auch im Nächsten nicht zu verletzen“ (Mon. 50). Ebenso die Vergangenheit (Mon. 110). Der sittliche Mensch kann sich selbst nicht verlieren, nicht plötzlich ein anderer werden. Er wird bleiben und fortschreiten auf der Bahn zu dem Ziele, das ihm vorschwebt. Dieses Bewusstsein der Freiheit, dieses Handeln unter dem Einfluss der Selbstbetrachtung und nach ihrem Ideale ist deshalb zugleich das Bewusstsein der Erhabenheit über die Zeit und ihren Wandel, der eigenen Ewigkeit und Unendlichkeit.

„Sie ist es also, die hohe Selbstbetrachtung, und sie ist es allein, was mich in stand setzt, die erhabene Forderung zu erfüllen, dass der Mensch nicht sterblich nur im Reich der Zeit, auch im Gebiet der Ewigkeit unsterblich, nicht irdisch nur, auch göttlich soll sein Leben führen. Es fliesst mein irdisch Tun im Strom der Zeit, es wandeln sich Erkenntnis und Gefühle, und ich vermag nicht eines festzuhalten; es fliegt vorbei der Schauplatz, den ich spielend mir gebildet, und auf der sicheren Welle führt der Strom mich Neuem stets entgegen: so oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Handeln an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft“ (Mon. 24 f.).

Wenn Fichtes Gedanken sich zu dieser Höhe erheben, so spüren wir wohl auch, dass er vom höchsten

Ziele des Menschen redet, von dem, was die sittliche Ueberzeugung aus ihm machen soll. Aber starr und mechanisch mutet es uns immer wieder an, wenn dann dieses Ziel gesichert werden soll durch den Gedanken von der Freiheit, der Selbsttätigkeit im Ich als dem Absoluten der Welt, wie es bei Fichte der Fall ist.

Das eben zeigt sich hier, was, wie schon gesagt, Schleiermacher über diesen erhebt. Die metaphysischen Fragen lässt er hier beiseite und sucht das ethische Wesen des Menschen für sich zu ergründen.

Deshalb aber kann er es uns gerade recht zum Bewusstsein bringen, dass in diesen ethischen Gedanken und Regungen sein wahres Ziel dem Menschen aufgeht, Bedürfnisse für ihn erwachen, die er nicht abweisen kann, sondern die ihm als die heiligsten, wertvollsten und wichtigsten vorschweben müssen als Wertmass seines ganzen Handelns, Strebens und Denkens, und die ihm schliesslich die Vorstellungen eines inneren Wesens seiner Persönlichkeit geben, das sich in ihnen auswirkt.

Erst in Schleiermachers Gedanken wird so aus dem starren, mechanischen System Fichtes ein lebensvolles Ideal, von dem man begreift, dass es den Menschen packt und festhält, ein Ideal, das nicht als starre Einheit das Absolute zu allem ist, sondern zwar in jedem dasselbe Wertvolle und doch in jedem ein anderes, doch für jeden ein Ziel, das gerade ihm als das Höchste, Wichtigste, Wertvollste vorkommen muss, der individuelle Charakter und seine Ausbildung.

So sind Schleiermachers Gedanken wohl zunächst beschränkter, einseitiger als die Fichtes. Er hat auch keine absolute gültige Idee und klar bewiesene, einheit-

liche Weltanschauung. Aber gerade dadurch ist er auch unendlich viel reicher. Er kann die inneren Tatsachen in ihrem ganzen Reichtum auf sich wirken lassen und würdigen. Er kann sie erschöpfend behandeln und darstellen, und sein Auge ist nicht blind für vieles dort, weil es sofort daraus zu viel, das Absolute erschliessen will.

Weil er sich auf die Selbstbeobachtung beschränkt, ist er im stande, das zu entdecken, was für Fichte völlig verborgen war. Nicht nur das abstrakte, formale Ideal der Freiheit bildet das Fundament des sittlichen Lebens, sondern wie es ein werdendes ist, das sich im Menschen bildet und ihn bestimmt, so bildet es sich inhaltlich auch für jeden besonders, in jedem in neuer Art und Form. Schleiermacher erfasst das Ideal der Individualität und ihrer geschlossenen Ausbildung als das Höchste und Reichste für das sittliche Leben. Es wird zur Grundlage seiner sittlichen Gedanken und Bestrebungen, aber auch seiner ganzen Weltanschauung, seiner Frömmigkeit und seiner Auffassung vom Wesen der Religion (vgl. o. d. Einl.). Nichts „Aesthetisches“ oder „Mystisches“ scheidet ihn von Fichte, sondern vor allem diese Erkenntnis eines der höchsten Ethik wesentlichen Ideals.

Diese Erkenntnis ist ihm schon vorgebildet in den Gedanken von der Bedeutung des inneren sittlichen Habitus des Menschen für seine sittliche Selbstbestimmung. Trotzdem war es ihm nicht sofort klar geworden, nachdem Fichtes Gedanken ihn gepackt hatten. Aber es liess ihm keine Ruhe, bis er es gefunden hatte: „Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des einen Daseins als das

Einzige und Höchste anbetend, glaubte ich, es gebe nur ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in allen dasselbe sein, und nur weil jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich einer vom andern. Nur in der Mannigfaltigkeit der äusseren Taten offenbare sich verschieden die Menschheit; der Mensch, der einzelne sei nicht ein eigentümlich gebildet Wesen, sondern nur ein Element und überall derselbe“ (Mon. 38).

Doch er schreitet über Fichte hinaus und überwindet diese Ablehnung des Individuellen, das noch eine Schwachheit ist, bei demjenigen, der die Sittlichkeit entdeckt, seine Individualität aber noch nicht genügend danach bestimmt hat, so dass sie ihm noch als Sinnliches erscheint. Auf diesem Standpunkte kennt man doch nur einen Teil des Sittlichen. Man muss weitergehen zur vollen Erkenntnis: „So treibt's der Mensch! Wenn er, die unwürdige Einzelheit des sinnlichen, tierischen Lebens verschmähend, das Bewusstsein der allgemeinen Menschheit gewinnt und vor der Pflicht sich niederwirft, vermag er nicht sogleich auch zu der höheren Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit empor zu dringen, und die Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt, zu schauen und zu verstehen. In unbestimmter Mitte schwebend erhalten sich die meisten und stellen wirklich nur im rohen Element die Menschheit dar, bloss weil sie den Gedanken des eigenen höheren Daseins nicht gefasst[1]. Mich hat er ergriffen. Es beruhigte

[1] Diese Worte sind also gedacht als eine Schilderung des Standpunktes Fichtes und wohl auch Schellings. Einen Teil der Sittlichkeit haben sie verstanden, aber nicht das Ganze. So können

mich nicht das Gefühl der Freiheit allein; unnütz schien mir die Persönlichkeit und die Einheit des fliessenden, vergänglichen Bewusstseins in mir [solange er nur den Gedanken der Freiheit beachtete], und drängte mich, etwas höheres Sittliches zu suchen, dessen Bedeutung sie wäre. Es genügte mir nicht, die Menschheit in ungebildeten, rohen Massen anzuschauen, welche innerlich sich völlig gleich, nur äusserlich durch Reibung und Berührung vorübergehende, flüchtige Phänomene bilden.

So ist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist, es ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit alles, was aus ihrem Schosse hervorgehen kann. Der Gedanke allein hat mich emporgehoben und gesondert von dem Gemeinen und Ungebildeten, das mich umgibt, zu einem Werk der Gottheit, das einer besonderen Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat; und die freie Tat, die ihn begleitete, hat um sich versammelt und innig verbunden zu einem eigentümlichen Dasein die Elemente der menschlichen Natur“ (Mon. 38 ff.).

Hier ist deutlich, nicht nur wie Schleiermacher jedem Menschen ein Eigenes, Wertvolles zuschreibt, sondern auch wie dieses Wertvolle ein Zielgedanke ist, der den

---

sie auch nur roh und halb sie verwirklichen. Gemeint ist damit wohl ihr ungestümes, rücksichtsloses Drängen nach Freiheit und Selbständigkeit. Es ist nur der rohe Umriss der Sittlichkeit ohne ihren eigentlichen Inhalt, der dann in Ausbildung, Pflege und Achtung alles Eigenen besteht.

Menschen aufstachelt, nun dies auch wirklich zu erreichen, was er als in sich angelegt und vorgebildet erkannt hat, anschaut. Der Gedanke des eigenen Charakters tritt in das Bewusstsein ein, verbunden mit dem Gefühl des Wertes, als das höchste Gut, dem der betreffende Mensch von da ab zustrebt. Und indem der Mensch durch diesen Gedanken sich selbst bestimmt, wird er ein freier und starker Charakter und erreicht er das Ziel der Sittlichkeit[1].

Hier ist der Punkt, wo deutlich wird, wie alle ethischen Gedanken Schleiermachers unter Fichtes Einwirkung wohl vielfach anders gruppiert, tiefer erfasst und genauer durchdacht worden sind, wie sie aber doch in den Grundzügen dieselben blieben.

Doch weil eben Fichte das Verständnis für diese Seite des Sittlichen fehlt, ist er auch nicht im stande, ein gut Teil sittlicher Erscheinungen zu begreifen und zu erklären, alle die nämlich, die aus der Wertschätzung des eigenen, individuellen Charakters entspringen. So sind bei ihm ganze weite Gebiete des Sittlichen im Dunkeln und in Unbestimmtheit gelassen. Es gibt keinen Massstab der Entscheidung für sie: „Auch findet sich bei Fichte ein Wort, welches unter dem Scheine gemeingeltender Verständlichkeit diese ganze Unbestimmtheit verbirgt, wenn er nämlich einen jeden an sein Herz verweiset. Offenbar ist dieses Herz der Sitz des gerügten Uebels, und es hätte, um folgerecht zu sein, entweder ganz müssen ausgerissen werden in einer Sittenlehre, die den grössten Teil seiner Funktionen ohnedies auf-

---

[1] Man vgl. hierzu und zum Folgenden Schiele XXV f.

hebt, so dass nur die Urteilskraft und das gleiche unbegreifliche Gewissen übrig geblieben wäre; oder es hätte müssen selbst weiter bestimmt werden, damit nicht mit dem Herzen überhaupt auch allerlei böse Herzen gesetzt würden, oder solche, die der sittlichen Urteilskraft das Gebiet verletzten. So aber wie jetzt verfahren worden, ist mit dem Herzen unstreitig ein unbestimmtes ohne Prinzip der Bestimmbarkeit durch das ganze Gebiet des sittlichen Handelns Hindurchgehendes gesetzt" (Schl. S. 377 f. W. Phil. I 266 f.).

Alle die Denker, die das Sittliche als ein einheitliches, abstraktes Gesetz fassen, können eben nicht klar machen, wieso es im Gebiet des Sittlichen Verschiedenheiten gibt und können dem Menschen nicht zeigen, was in allen Ereignissen seine sittliche Aufgabe ist. Sie müssen alles im unklaren lassen, bei dem es auf seine individuellen Gefühle und seine persönliche Gemütsstellung ankommt. Wir sehen, wie berechtigt der Vorwurf Schleiermachers ist. Was ist eine Ethik, in der die Gemütsstellung des Menschen keinen Platz hat? Das gilt für Kant sowohl wie für Fichte. Tritt doch diese Verschiedenheit des Gemütslebens schon hervor bei ganz derselben Handlung in verschiedenen Menschen: „Alle sittlichen Vorschriften nämlich sind so weit, dass, ohne ihnen zuwiderzulaufen, dieselbe Pflicht auf sehr verschiedene Arten kann ausgeübt werden, und zwar so, dass die Aehnlichkeit der Handlungen in ihrem inneren Wesen ganz verschwindet und nur die äussere des Bewirkten übrig bleibt oder die allgemeine des Endzwecks. So z. B. können mehrere dieselbe Pflicht der vergeltenden Gerechtigkeit ausüben, nach gleichen Grundsätzen,

mit gleicher Hinsicht auf das gemeine Wohl oder das persönliche Verdienst, und gleichen Vorstellungen von dem zu beobachtenden Mass, dennoch aber mit so verschiedenen Abstufungen des begleitenden Gefühls, von der entschiedensten Kälte an bis zur bewegtesten Teilnehmung, dass die äussersten Enden mehr entgegengesetzt erscheinen durch diese Verschiedenheit als gleich durch jene Uebereinstimmung mit der gleichen Vorschrift“ (Schl. S. 364 f.). Für diese Betrachtung des inneren Habitus des Menschen bei seinem Handeln haben Kant und Fichte kein Verständnis und keinen Platz in ihrer Ethik, während sie doch für diese und die Wertbeurteilung des Menschen und seiner Taten von entscheidender Bedeutung sind: „Denn nur derjenige, welchem es lediglich um die äussere Tat zu tun wäre, dürfte von dieser Mannigfaltigkeit keine Kenntnis nehmen; wer aber unter dem Sittlichen versteht den ganzen Inbegriff dessen, was in einem gegebenen Fall im Gemüte vorgegangen ist, von dem muss sie wohl betrachtet und eine Entscheidung darüber gefasst werden“ (Schl. S. 369).

So wichtig war für Schleiermacher diese Frage nach der inneren Stellung des Menschen zum Sittlichen, dass er in der Sittenlehre eine dritte Art der Betrachtung — neben der unter dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes, unter dem das Sittliche als Streben nach einem Ziele, und dem der Pflicht, wo es als den einzelnen Moment bestimmend dargestellt wird, — einführt, die unter dem Gesichtspunkt der Tugend, der inneren Ergriffenheit des einzelnen Menschen von ihm.

Das ist bei Kant und Fichte nicht berücksichtigt. Deshalb gibt es für sie auch nicht die Frage, ob die

Ethik für jeden Menschen gleich, das Ideal des Weisen für alle dasselbe sei oder individuell verschieden (Schl. S. 369) und sie müssen ein sehr wichtiges Gebiet, das der individuellen Verschiedenheiten ausserhalb des Ethischen setzen, was sie nicht dürften: „Es ist aber auch der Ausweg abgeschnitten, dass dieses zusammenhänge mit einer unerklärlichen und jenseits des Gebietes der Ethik gelegenen, natürlichen und angeborenen Verschiedenheit der Menschen. Denn nichts, was das wirkliche menschliche Handeln betrifft, liegt jenseits des Gebietes der Ethik, weil alles angesehen wird, als, wenn auch nicht der Anlage, wenigstens der Kraft nach, durch die Uebung und das zufällige willkürliche Handeln selbst entstanden und also auch sittlich zu beurteilen. Ist also jene Verschiedenheit anzusehen als der einen und unteilbaren Gestalt des Guten zuwider, so wird sie auch gesetzt als sittlich zu vernichtend, und dies muss eine Aufgabe der Ethik sein. Wo aber nicht, so muss sie anerkannt werden als ein sittlich Hervorzubringendes oder Auszubildendes und also auf jeden Fall ihren Platz finden in der Ethik, weil der Begriff des Gleichgültigen für diese Wissenschaft gänzlich aufgehoben ist“ (Schl. S. 370).

Am meisten hat Fichte Ernst gemacht mit dem Gedanken, dass das Sittliche ein Einheitliches sei, aber er konnte es doch nicht durchführen, nun alles, was nicht aus dem einen Sittengesetz fliesst, zu verdammen. So liess er weite, von der Ethik nicht beherrschte Gebiete übrig, für die er, wie oben erwähnt, die Menschen an das Herz verwies (Schl. S. 376ff.).

Damit hängt aber bei Kant und Fichte noch etwas anderes zusammen. Ihnen ist das Sittliche ein den Men-

schen umgrenzendes Gesetz. „Nicht minder gilt auch das nämliche von Kants ethischem Grundsatz, in welchem diese Eigenschaft auf das genaueste zusammenhängt mit der, für welche er ihn am meisten lobt, dass er nämlich bloss formell sein will. Ja es ist wohl nicht nötig erst zu zeigen, was sich jedem auf den ersten Anblick darstellt, dass dieser Grundsatz, werde er auch als beständig rege Kraft gedacht, nie etwas durch sich selbst hervorbringen kann. Denn wenn seine Wirkung nur darin besteht, dass beachtet werde, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit habe, ein allgemeines Gesetz zu sein, so muss ja, ehe diese Wirkung eintreten kann, die Maxime zuvor gegeben sein, und wie anders wollte sie dies, wenn nicht als ein Teil des Naturzweckes" (Schl. S. 73f. W. Phil. I 55).

Dasselbe gilt auch für Fichte. Auch für ihn liegt im Sittlichen keine zum Handeln treibende, den Menschen bestimmende und gestaltende Kraft. Es ist ein Naturtrieb, der ihn zum Handeln treibt, und der sittliche oder reine Trieb hat dann die Aufgabe, dies Handeln mit der Freiheit in Einklang zu bringen, so dass also „der höhere Trieb den Stoff jedesmal nehmen muss vom Naturtrieb, dass er jedesmal ein von diesem gerade jetzt Gefordertes sein muss, und das Geschäft des reinen Triebes eben wie bei den Stoikern nur besteht in der Auswahl desjenigen aus der Gesamtheit jener Forderungen, was seiner Form angemessen ist" (Schl. S. 72. W. Phl. I 54, vgl. auch 96 u. 275)

Während also für Schleiermacher und ebenso für Platon, mit dem er hierin übereinstimmt, die sittliche Erkenntnis ein vorschwebendes Ideal ist, zu dessen Ver-

wirklichung der Mensch sich anstrengt, ist sie für Fichte und ähnliche Denker die Erkenntnis einer Regel, nach der alle Handlungen zu messen sind: „Daher auch sehr wohl zu unterscheiden ist die Bedeutung, in welcher sie [Fichte, Kant u. ä.] die Tugend Erkenntnis nennen, von der, in welcher Platon das nämliche behauptet. Denn dieser hat nach seiner mittelbaren Lehrweise dadurch nur anzeigen wollen, dass die sittliche Gesinnung auf eine Idee gehe, und also von dem Bewusstsein derselben unzertrennlich ist, es sei nun unentwickelt als richtige Meinung, oder entwickelt als wirkliche Erkenntnis; jene aber [wollen andeuten], dass die Gesinnung, um sich zu äussern, eines vorher gegebenen und ihr fremden Begehrens bedarf, welches sie einer Regel gemäss behandelt" (Schl. S. 218f. W. Phil. I 156f.).

Hieraus erklärt sich auch, warum für Fichte das Sittliche so einseitig unter dem Gesichtspunkt der Pflicht, also des Sollens, steht und nicht auch unter dem der Tugend, d. h. dass der Gedanke ihm fehlt, nach dem das Sittliche ein Wollen des sittlichen Menschen selbst ist, das ihn zum Handeln treibt, ein Habitus in ihm als individuellem Menschen: „Denn wie schon erwähnt, gehört er [es ist zunächst von Epikur die Rede] zu denjenigen, deren Sittlichkeit nur beschränkender Art ist, und in diesen freilich ist es schwer, den Begriff der Tugend unabhängig für sich darzustellen. Denn wenn die ethische Idee selbst nicht rein aus sich auf eigene Weise das Leben bildet, sondern nur einen negativen Charakter hat: so kann auch die ihr angemessene Gesinnung nicht für sich dargestellt werden als selbsttätig, sondern nur vermittelst desjenigen, was sie zurückhalten und be-

herrschen soll. Daher auch jeder so beschaffenen Sittenlehre die Behandlung nach dem Tugendbegriff fremd, und vornehmlich nur die nach dem Pflichtbegriff natürlich ist, welches deutlich gefühlt und streng beobachtet zu haben von Fichte allein als ein grosser Vorzug kann gerühmt werden“ (Schl. S. 217. W. Phil. I 155).

So sehen wir überall eine kraftvolle Vertiefung der ethischen Gedanken Fichtes bei Schleiermacher: bei Fichte ein aus dem inneren Wesen des Menschen herauskommendes Sollen, das eben dessen Wesen ist, ohne Zweck und Ziel, bei Schleiermacher ein ihm vorschwebendes Ideal, nach dem er strebt. Bei Fichte die abstrakte, für alle gleiche Pflicht, in deren Erfüllung alles Eigene verschwindet, bei Schleiermacher einzelne, lebendige Charaktere, jeder sittlich und jeder doch ein Eigenes, jeder ein Teil, eine Darstellung der unendlichen Vernunft, in neuer, wertvoller Eigenart.

Bei Fichte alles hart, starr, unbeweglich, ewig — er ist darin noch ein Ausläufer der alten Begriffsphilosophie — bei Schleiermacher Werden und Gestalten — er ist mit Herder einer der Anfänger der neuen Weltanschauung, unter deren Grundbegriffen einer der ersten derjenige der Entwicklung ist.

Doch mit allen diesen grossen Unterschieden ist das noch nicht erschöpft, worin Schleiermacher über seinen Vorgänger hinausgeht.

Bis jetzt ist der Teil seiner Weltanschauung geschildert, worin er Fichte noch am nächsten steht, weil er sich nur aufs Ich bezieht. Er ist, wie bei Fichte, der Ausgangspunkt seines Denkens, aber nicht so, dass er daraus ein Absolutes begrifflich entwickelt, sondern

so, dass er die im Ich vorhandenen ethischen Erscheinungen empirisch beobachtet, erforscht und sie zu erklären sucht.

Auf diesem Weg hatte sich ihm ergeben, dass die von Fichte als Weg zum Absoluten angenommene innere Anschauung einmal einen viel reicheren Inhalt hat als dieser annimmt, dann aber nur in dem Sinn „unmittelbar“ genannt werden kann, als die Eindrücke, durch die sie entsteht, ohne Vermittlung der Sinne an den Menschen gelangen. Nicht aber ist sie in dem Sinne unmittelbar, dass sie als fertige Anschauung dem Bewusstsein einfach gegeben sei. Wie alle Anschauung, ist auch diese vom Menschen geschaffen.

Ist aber die Selbstanschauung eine vom Menschen gebildete, so besitzt sie nicht die unmittelbare Evidenz, die ihr Fichte zuschreibt und kraft deren er sie als sicheren Weg zum Absoluten betrachtet. Sie rückt vielmehr in Parallele einerseits mit der sinnlichen Anschauung, die ja auch auf Grund von Eindrücken, freilich auf Grund der von aussen kommenden, geschaffen wird, und in Parallele mit einer andern Erscheinung auf dem Gebiete des sittlichen Lebens, die nun für Schleiermachers weitere Gedanken grundlegend wird, dem Verständnis für das innere Leben anderer Menschen, der „Anschauung“ anderer. Von hier aus gewinnt er dann die Grundlage zu einer ganz andern Weltanschauung als es der Idealismus ist.

4. Die Grundlagen des sittlichen Gemeinschaftslebens. Der ethische Realismus Schleiermachers.

Das also erkennt der Mensch in der Selbstanschauung, dass er ein eigengebildetes, wertvolles Wesen

ist, und die Vollendung dieser in ihm angelegten Eigenheit schwebt ihm von da ab als höchstes Gut und Ziel vor. Aber wie könnte er erkennen, dass er ein eigenes Wesen ist, wenn er nicht auf irgend eine Weise sich von andern Wesen gleicher Art unterscheiden könnte? In diesem Gedanken liegt schon eine Ueberwindung des Solipsismus, den wir bei Fichte sahen. Fichte leitet zwar auch in seinem Systeme begrifflich ab, dass wir das Bewusstsein von Menschen ausser uns notwendig haben müssen. Durch Berührung mit Wesen, deren wir uns als freier Wesen bewusst werden müssen, entsteht in uns das Bewusstsein der Freiheit. Aber so sehr notwendig hätte er dies doch nicht, und weiter ist es ihm unmöglich, daraus wirklich die Notwendigkeit einer Mehrheit von Individuen zu folgern und schliesslich zu erklären, wie wir vor diesem Wesen nun Achtung und zu ihm Liebe haben sollen, da ja doch nach Fichte die Freiheit in uns allein das Wichtige ist. Warum beschränken wir sie, um uns nur erscheinender Wesen willen, in denen wir Freiheit annehmen? Um ihre eventuelle Freiheit zu schonen, verstümmeln wir unsere eigene?

„Denn möchte einer fragen, wäre es nicht hinreichend und wahrlich ein kleineres Wunder gewesen, wenn, worauf doch als auf ein Mögliches Fichte anderwärts hindeutet[1], ein höheres Wesen sich des Ich mitleidig erbarmt hätte, und ihm ein Geist nach der Weise seiner Bestimmung erschienen wäre?[2] Und wäre, wenn

---

[1] S. S. 73 die Stelle: F. III 39 f., ebenso in „Bestimmung des Menschen“ (1801).

[2] Statt dass die Erkenntnis eines freien Wesens durch die Erscheinung anderer freien Wesen ihm aufgeht.

einmal das Mythische unentbehrlich ist, ein solches nicht besser? Oder woher ist denn das Ich gewiss, das, was als ein Kunstwerk[1] erscheint, ein solches auch wirklich ist? und sollte diese Meinung einen andern Ursprung haben als jene Furcht, welche vom verstümmelten Daumen den Namen führt, weil sie geneigt ist, sich selbst Uebles zuzufügen, wie sie denn auch hier ohne Grund sich die Freiheit verstümmelt? Denn eine solche Furcht vor dem eigenen Schatten tönt auch gewaltig laut in dem von Fichte angeführten prächtigen Ausspruch eines andern[2], welcher schaudernd still steht, wo es ihm zuruft, hier ist Menschheit" (Schl. S. 137 f. W. Phil. I 99 f.).

Nicht um sich seiner Freiheit bewusst zu werden, braucht der Mensch die andern Menschen. Er kann sich vielmehr seiner Eigenheit als freien und eigenen Wesens nicht bewusst werden, ohne sich zugleich bewusst zu werden, dass es andere, ihm an Freiheit gleiche, an Eigenheit verschiedene Wesen gibt.

„Nur wenn er [der Mensch] von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen, und jeder andern Darstellung von ihr sich und die seinige entgegenzusetzen, kann er das Bewusstsein seiner Eigenheit erhalten: denn nur durch Entgegensetzung wird das einzelne erkannt. Die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn" (Mon. 50 f.).

Und dass diese eigene Bildung und die hierzu notwendige Erkenntnis anderer Menschen Wirklichkeit ist, das muss eben nicht aus den ersten Grundsätzen theo-

---

[1] Hier: als ein freies Wesen.

[2] Schellings (vergl. Sch. I 249).

retisch bewiesen werden, sondern das ist in der sittlichen Erfahrung des Menschen, dass er ein eigenes Wesen ist, eingeschlossen. Wiederum geht Schleiermacher nicht von theoretischen Erwägungen und ersten Grundsätzen aus, sondern er erforscht den Inhalt der sittlichen Erfahrungen des Menschen.

Und hier findet er als Tatsache ein Verständnis der Menschen untereinander, eine Berührung der Gemüter, und sie ist für den sittlichen Menschen die köstlichste Gabe, die er erhalten kann.

„Keine köstlichere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemütes zu sich selbst geredet hat: denn sie gewährt ihm das Grösste, was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick. Keine ist beständiger: denn nichts zerstört dir den Genuss, den einmal dir das Anschauen gewährt hat, und die innere Wahrheit sichert ihr deine Liebe, dass du sie gerne wieder betrachtest.... Nimm hin die Gabe, der du das Denken meines Geistes verstehen magst! Es begleite dein Gesang das laute Spiel meiner Gefühle, und der Schlag, der dich durchdringt bei der Berührung meines Gemütes, werde auch deiner Lebenskraft ein erfrischender Reiz“ (Mon. 3f.).

Aber, wie ist solch ein Blick in das innere Wesen eines andern Menschen möglich? Wie kann ihn einer dem andern gewähren? Nun, er ist möglich durch dieselbe Kraft, durch die der Mensch sein eigenes Wesen verstehen lernt, durch die anempfindende und nachempfindende Kraft seines Gemütes oder seiner Phantasie.

Bei allen seinen eigenen Handlungen erscheint etwas ihm besonders angehörig. Dieses nimmt er sich heraus,

fasst es zusammen zu einem einheitlichen Bilde als sein inneres Wesen, seine Eigentümlichkeit. Bei dieser Operation nun ist er freilich unterstützt durch eine innere Erfahrung, die ihn das Eigene und Aeussere unterscheiden lehrt. Deshalb ist diese Selbstanschauung eine „unmittelbare“ auch für Schleiermacher[1].

Bei der Anschauung anderer fehlt diese Unmittelbarkeit innerer Erfahrung gänzlich. „Den andern kann ich nur aus seinen Taten kennen, denn ich schaue sein inneres Handeln niemals an. Was eigentlich er wollte, kann ich unmittelbar nie wissen; nur die Taten vergleiche ich unter sich und schliesse daraus unsicher zurück, worauf die Handlung wohl in ihm gerichtet war, und welcher Geist ihn trieb“ (Mon. 32).

Aber wenn der Mensch einmal den Zusammenhang zwischen seinem Wollen, seinem inneren Wesen und seinem Handeln erfasst hat, so ist er im stande, vom Handeln der andern auf ihr Wollen zurückzuschliessen, sich so aus jedem Handeln ihr Wollen, ihr Eigenes und Inneres davon zu entnehmen und dann mit Hilfe der Phantasie ein Bild ihres gesamten inneren Wesens zu entwerfen.

Diese Fähigkeit, das innere Wesen anderer zu verstehen, ist der in einer der oben zitierten Stellen genannte „allgemeine Sinn“, „die höchste Bedingung der eigenen Vollendung“.

Aber nicht nur diese Fähigkeit hat der sittliche Mensch. Er hat auch das Bedürfnis, sie zu üben. Wenn

[1] Man vgl. hierüber meine Arbeit: Schleiermachers Religionsbegriff a. a. O. S. 16 ff. Dort findet sich auch der nähere Nachweis, dass Phantasie und Gemüt für Schleiermacher Wechselbegriffe sind.

er nämlich sich selbst als ein eigenes Wesen erfasst hat und wert hält, so sind ihm auch alle eigenen Wesen wertvoll und wichtig. Er will sie erkennen und verstehen, nicht nur um sich von ihnen zu scheiden als auch ein Eigenes, sondern auch um ihrer selbst willen. Dieses Wertschätzen der Individuen, das den allgemeinen Sinn ergänzend begleitet, ist die Liebe zu ihnen.

„Wo ich Anlage merke zur Eigentümlichkeit, weil Sinn und Liebe, die hohen Bürgen, da sind, da ist auch für mich ein Gegenstand der Liebe. Jedes eigene Wesen möcht' ich mit Liebe umfassen . . ., jedes, das ich so erblicke, begrüsse ich in mir mit der Liebe Gruss . . . Es überflieget Welt und Zeit der Blick und sucht die innere Grösse des Menschen auf. Ob schon jetzt sein Sinn viel oder wenig umfasst, wie weit er in der eigenen Bildung fortgerückt, wie viel er Werke gebildet oder sonst getan, das darf mich nicht bestimmen, und leicht kann ich mich trösten, wenn es fehlt. Sein eigentümlich Sein und das Verhältnis desselben zur Menschheit ist es, was ich suche: soviel ich jenes finde und dies verstehe, soviel Liebe habe ich für ihn" (Mon. 62 f.).

Diese Liebe nun bringt etwas hervor, was bei Fichte zur Erklärung sittlicher Verhältnisse gar keine Rolle spielt, weil ihm die Individualität nichts Wertvolles ist, das Suchen nach Individuen fehlt (Schl. S. 398 f., W. Phil. I 281), wie die oben schon angeführte Stelle sagt. Dies aber kennt Schleiermacher und es, in Verbindung mit der Phantasie, die die Möglichkeit des Verständnisses anderer gewährt, sind die Grundlagen des sittlichen Lebens für ihn. Ist es aber so, dann bricht

das System zusammen, das Fichte als Sittenlehre aufgebaut hat. Die ganze Sittenlehre muss dann auf den Gedanken einer Mehrheit von Individuen gebaut werden und ist dann nicht eine unbedingte, aus ersten Grundsätzen zu erweisende, sondern eine bedingte, also aus der Erfahrung zu schöpfende Wissenschaft.

„Ja könnte wohl selbst das Annehmen eines Geistes der ganzen Lehre des Fichte so nachteilig sein, als wenn etwa einer aus allem diesem die Folgerung zöge, das als unentbehrlich gesuchte Supplement der Vernunft, um die Ichheit zu ergänzen, sei doch vielleicht am Ende nirgends anders zu finden als in jenen aus ihr so nachdrücklich verwiesenen Kräften, in der Liebe nämlich und der Phantasie? Nun ist freilich wahr, dass Fichte selbst gesteht, von hier an, nämlich von der Mehrheit der Individuen, werde die Sittenlehre eine bedingte Wissenschaft, die auf einer Voraussetzung beruht: aber nicht so ausdrücklich gesteht er, dass dies von hier an ihr alles ist" (Schl. S. 137f., W. Phil. I 100). Fichte will sie als unbedingte Wissenschaft retten.

Doch das Wertgefühl, das zum Suchen nach Individuen treibt, ist nicht ein abstraktes Wertschätzen oder unbegreifliches Gefühl. Es hat vielmehr darin seinen Grund, dass ein eigenes Individuum sich nur ausbilden, erweitern, werden und wachsen kann durch Berührung und Verstehen anderer und Teilnahme an ihnen.

So sind Phantasie und Liebe nicht nur Kräfte, die eine Verbindung der Individuen untereinander herstellen. Sie sind auch die Kräfte, die durch Herstellen dieser Verbindung jedes Individuum erst recht bilden und auf den Weg der Vollendung bringen. Die Bildung eines jeden

Individuums vollzieht sich durch Hingabe an andere und Aufnahme dessen, was in andern wertvoll ist, in sich.

„Nach Liebe dürstet manches Menschen Herz, es schwebt ihm deutlich vor, wie der geartet müsste sein, mit dem er durch den Tausch des Denkens und Empfindens zur gegenseitigen Bildung und zum erhöhten Bewusstsein sich verbinden könnte.“ Doch dies Dürsten bleibt oft ungestillt. „Kein Mittel aber gibt es zu erkunden, wo irgend ein solch Gemüt zu finden sei, als mir zur Nahrung des inneren Lebens unentbehrlich ist“ (Mon. 75 f.). Also Nahrungsstoff sind die menschlichen Gemüter füreinander, und ohne ihn „kränkelt in sich gekehrt die Phantasie, es muss in träumerischem Irrtum sich der Geist verzehren, denn es leistet die Welt ihm keinen Beistand“ (Mon. 77). So muss in jedem, der eigene Bildung hat, auch Liebe wohnen, und je höher er sein Eigenes schätzt, desto wichtiger muss ihm das Eigene bei andern sein, das ja Nahrungsstoff ist für ihn. Wie deshalb das Handeln nach eigenem Willen den Menschen im Bewusstsein seines eigenen Wesens stärkt, so verstärkt auch das Bilden der eigenen Persönlichkeit die Liebe.

„Bis ans Ende will ich stärker werden und lebendiger durch jedes Handeln und liebender durch jedes Bilden an mir selbst.“ „Wärmer muss die Liebe sein, die aus einem höheren Grade eigener Bildung hervorgeht“ (Mon. 146).

So bildet die Liebe eine Gemeinschaft der geistigen Welt in gegenseitigem Mitteilen und Bilden: „Ja Liebe, du anziehende Kraft der Welt! Kein eigenes Leben und keine Bildung ist möglich ohne dich, ohne dich

müsste alles in gleichförmige rohe Masse zerfliessen! Die weiter nichts zu sein begehren, bedürfen deiner nicht; ihnen genügt Gesetz und Pflicht, gleichförmig Handeln und Gerechtigkeit. Ein unbrauchbares Kleinod wäre ihnen das heilige Gefühl: drum lassen sie auch das Wenige, was ihnen davon gegeben ist, nur ungebaut verwildern; und das Heilige verkennend, werfen sie es sorglos mit ein in das gemeine Gut der Menschheit, das nach Einem Gesetz verwaltet werden soll[1]. Uns aber bist du das Erste wie das Letzte: Keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigene Bildung keine Vollendung in der Liebe; eins das andere ergänzend, wächst beides unzertrennlich fort. Vereint fühl' ich in mir die beiden höchsten Bedingungen der Sittlichkeit! Ich habe Sinn und Liebe zu eigen mir gemacht, und immer höher steigen beide noch, zum sicheren Zeugnis, dass frisch und gesund das Leben sei und dass noch fester die eigene Bildung werde" (Mon. 51 f.).

So hält Schleiermacher entschieden fest an Fichtes Gedanken, dass es Sittlichkeit nicht gebe ohne Selbständigkeit, aber er ist trotzdem auch wieder im stande zu erklären, warum diese Selbständigkeit nicht eine schroffe Isolierung, sondern ein Suchen und Streben nach andern und nach Gemeinschaft mit ihnen ist.

Damit hat er den Solipsismus Fichtes überwunden. Das sittliche Leben ist ein Leben in der Gemeinschaft, und das Band aller Gemeinschaft ist das Streben, die eigene Individualität zu bilden durch das Verständnis

[1] Man beachte die scharfe Polemik gegen Fichte und Kant im vorhergehenden.

anderer und wiederum sich andern zu erschliessen zu wahrer innerer Gemeinschaft.

Das Schaffen und immer reinere Ausgestalten dieser Gemeinschaft ist der eigentliche Zweck der Menschheit, den sie als ihr sittliches Ideal erkennt, und dies sittliche sich Verstehen und Fördern ist der einzige rechte und wahre Zweck aller empirischen menschlichen Gemeinschaften. Freundschaft, Ehe und Familie, Staat und Volk haben hierin ihr Ziel, ihre Berechtigung und ihren Wert.

Sie sind die Veranstaltungen der Menschheit, durch die ihre sittliche Gemeinschaft gefördert wird, und sind verdorben, wenn sie das nicht tun, sondern auf anderes schauen und Wert legen (Mon. 79 f., 81 f., 83 f., 114 f., 123 f.). Man vergleiche auch die Ausführungen der Kritik der Sittenlehre über Gemeinschaft, Freundschaft und Ehe (Schl. S. 390 ff., W. Phil. I 275 ff.). In diesen Stellen finden wir eine hohe Wertschätzung aller dieser Gemeinschaften in ihrem ethischen Werte, nicht nur als äussere Formen und Veranstaltungen des Rechtes. Auch alle die Werke der Kultur, die die Menschheit in gemeinschaftlicher Arbeit schafft, haben ihren Wert nur darin, dass sie diese Gemeinschaft der Geister erleichtern und befördern (Mon. 18 ff., 70 f., 113 f.).

Auch Sprache und Sitte haben darin ihren wahren Wert (Mon. 92 f., 94 f.).

So sehr liegt der eigentliche Wert des menschlichen Lebens in dieser Gemeinschaft, dass das allmähliche Abreissen derselben der eigentliche Tod des Menschen ist: „Wohl kann ich sagen, dass die Freunde mir nicht sterben, ich nehme ihr Leben in mich auf, und ihre

Wirkung auf mich geht niemals unter: mich aber tötet ihr Sterben. Es ist das Leben der Freundschaft eine schöne Folge von Akkorden, der, wenn der Freund die Welt verlässt, der gemeinschaftliche Grundton abstirbt. Zwar innerlich hallt ihn ein langes Echo ununterbrochen nach, und weiter geht die Musik: doch erstorben ist die begleitende Harmonie in ihm, zu welcher ich der Grundton war, und die war mein, wie diese in mir sein ist. Mein Wirken in ihm hat aufgehört, es ist ein Teil des Lebens verloren. Durch Sterben tötet jedes liebende Geschöpf, und wem der Freunde viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgestossen von aller Wirkung auf die, welche seine Welt gewesen, und in sich selbst zurückgedrängt, der Geist sich selbst verzehrt“ (Mon. 127 f.). Und so sehr ist auch diese Wechselwirkung das Wesen menschlicher Gemeinschaft, dass auch für den kein Raum mehr wäre, der vollendet dies gegenseitige Bilden nicht mehr bedürfte und daran nicht teilnehmen könnte.

„Zwiefach ist des Menschen notwendiges Ende. Vergehen muss, wem so[1] unwiederbringlich das Gleichgewicht zerstört ist zwischen dem inneren und äusseren Leben. Vergehen müsste auch, wem es anders zerstört ist, wer, am Ziele der Vollendung seiner Eigentümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte; ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott, es könnte die Last des Lebens nicht ertragen und hat nicht in der Welt der Menschheit Raum. Notwendig also ist der Tod, und dieser Notwendigkeit mich näher

[1] Wie oben ausgeführt, durch das Sterben der Freunde.

zu bringen sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können mein höchstes Ziel“ (Mon. 128 f.).

So wie aber des Menschen Wert in dieser Teilnahme am Gemeinschaftsleben besteht, so ist schliesslich auch seine Eigentümlichkeit eben die Art und Weise, wie gerade er daran teilnimmt, er es in sich spiegelt, er andern sich mitteilt und anderer Wesen anschaut. Deshalb sind Sinn und Liebe die Bürgen der Eigentümlichkeit. Daraus erklärt sich dann auch, wie für ihn das Gemüt das innere Wesen des Menschen und doch zugleich die Kraft bezeichnet, kraft deren er andere anschaut und mit ihnen in Gemeinschaft tritt. Umgekehrt wiederum ist es aus demselben Grunde möglich, die Kraft der Anschauung, die Phantasie, als das innere Wesen des Menschen zu bezeichnen und zu verstehen. „Die Phantasie aber ist das eigentlich Individuelle und Besondere eines jeden“ im Gegensatz zur Vernunft, die das allgemeine der Menschheit ausmacht (Schl. S. 381, W. Phil. I 269).

Das innere Wesen eines Menschen ist eben zugleich die besondere Art, andere zu erfassen und zu verstehen, am Gemeinschaftsleben sich zu beteiligen, was die Phantasie ermöglicht.

Hieraus erklärt sich denn schliesslich noch die Art, wie sich Schleiermacher den Geist — ich kann dies nicht anders als bildlich deutlich machen — als etwas Fliessendes denkt. Er ist nicht etwas, was anschaut, anderes geistiges Leben in sich aufnimmt, die Tätigkeit der Phantasie veranlasst und ausübt, er ist vielmehr dieses Anschauen, dieses Aufnehmen andern geistigen Lebens, diese tätige Phantasie selbst. So ist er im Sinne Fichtes ein beständiges Erweitern und Wachsen. Die sittliche

Gemeinschaft mit andern ist deshalb zugleich ein Eindringen des einen Geistes in den andern, wie sich Schleiermacher ausdrückt, ein Verschmelzen der Geister (Mon. 114, 81, R. 234, 229f.).

So ist die ganze geistige Welt gewissermassen eine zusammenhängende Masse, in der sich jedoch überall wieder abgesonderte Zentren befinden, die sich aber nicht losgelöst haben von ihr, sondern bei aller eigenen Gestaltung doch ein Teil von ihr sind, mit allen ihren Teilen zusammengehörig und verbunden. Doch damit kommen wir schon zu der Frage, wie sich für Schleiermacher das Weltbild gestaltet. Dies ist nicht zu verstehen, ohne dass man seine Stellung zur Religion beachtet, die also vorher betrachtet werden muss.

Nur eines sei noch erwähnt. Schleiermacher beobachtet das sittliche Leben und zeigt, welche Ideale und Beweggründe dasselbe leiten und lenken. Diese Ideale behandelt er als Wirklichkeit. Sie geben für ihn dem Leben seinen eigentlichen Wert. Was berechtigt ihn dazu? Nun, keine theoretischen Beweise, sondern der Glaube an sie[1]. Er gibt darüber nirgends in dieser Zeit eine nähere Erklärung. Aber er deutet es vielfach an. Deutlich besonders in der schon zitierten Stelle: „Dass nichts, was mir begegnet, der eigenen Bildung Wachstum zu hindern und vom Ziel des Handelns mich zurückzutreiben vermag; der Glaube ist lebendig in mir durch die Tat“ (Mon. 107).

Also ein Glaube ist es, worauf diese ganze sittliche Weltanschauung ruht, aber ein Glaube, der für den

[1] Man vgl. Sigwart, Jahrbücher für deutsche Theol. 1857, S. 291.

Menschen sich darin immer wieder bestätigt, dass er ihm gemäss handelt, handeln kann, darin sein wahres Wesen findet und dass nichts ihn dabei hindern, nichts dies erkannte Wesen ihm zerstören kann.

Ebenso ist es Glaube, dass das Ziel aller Arbeit der Menschheit die Erhöhung ihrer sittlichen Gemeinschaft ist und sein muss. „Der Mensch gehört der Welt an, die er machen half.“ Schleiermacher also der in ferner Zukunft entstehenden Welt, wo diese sittliche Gemeinschaft, an der er arbeitet, vollendet ist. Er ist „ein prophetischer Bürger einer späteren Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede Tat und jeglicher Gedanke“ (Mon. 89).

So laufen diese sittlichen Gedanken Schleiermachers überall in Spitzen aus, die nicht mehr auf dem Gebiete empirischer Forschung über das sittliche Leben liegen, sondern über die Erfahrung hinausragen. Er will nicht nur das sittliche Leben darstellen, sondern eine Weltanschauung sich bilden, die einerseits erklärt, warum dies sittliche Leben da ist, anderseits ein Weltbild entwirft, das der Tatsache entspricht, dass das sittliche Leben das Wichtigste für den Menschen ist. Was das Tragende für diese Weltanschauung ist, können wir schon feststellen, nicht die Wissenschaft, auch nicht das intellektuelle Erkennen, sondern der Glaube, ruhend auf den praktischen Erfahrungen des menschlichen Gemütes. So ist es schliesslich in anderer Fassung und Formulierung doch dasselbe Bedürfnis, das ihn treibt und bewegt, das Fichte in dem Gedanken des sittlichen Postulats ausgesprochen hat. Doch durch genauere Erforschung des sittlichen Lebens hat er sich eine viel breitere Grund-

lage geschaffen, die deshalb ein ganz anderes Verständnis auch der Welt erschliesst.

Diese Welt ist nun nicht mehr nur die Welt der Erscheinung für ein isoliertes Bewusstsein, des Handelns für ein einzelnes Ich, oder Auswirken der hinter dem individuellen Ich liegenden Kraft des absoluten Ich. Sie ist die Stätte, wo die verschiedenen Individuen sich treffen in gegenseitigem Austausch, für- und miteinander handeln, sich Zwecke setzen und durch dies Zweckesetzen einander verstehen und lieben lernen.

„Ein jeder treibet sein bestimmt Geschäft, vollendet des einen Werk, den er nicht kannte, arbeitet dem andern vor, der nichts von seinen Verdiensten um ihn weiss. So fördert über den ganzen Erdkreis sich der Menschen Werk, es fühlet jeder fremder Kräfte Wirkung als eigenes Leben, und wie elektrisch Feuer führt die kunstreiche Maschine dieser Gemeinschaft jede leise Bewegung des einen durch eine Kette von Tausenden verstärkt zum Ziele, als wären alle seine Glieder, und alles, was sie je getan, sein Werk, im Augenblick vollbracht“ (Mon. 72).

Freilich, diese kulturelle Gemeinschaft der Menschheit in der sichtbaren Welt, ermöglicht durch sie, ist an sich nicht genügend: „Es peinigt mich bis zur Vernichtung, dass dies das ganze Werk der Menschheit sein soll, darauf unheilig ihre heilige Kraft verschwendet. Es bleiben nicht bescheiden meine Forderungen stehen bei diesem besseren Verhältnis des Menschen zu der äusseren Welt, und wär es auf den höchsten Gipfel der Vollendung schon gebracht! Ist denn der Mensch ein sinnlich Wesen nur, dass auch das höchste Gefühl des Lebens, der Gesund-

heit und Stärke sein höchstes Gut sein dürfte? Genügt's dem Geiste, dass er nur den Leib bewohne, fortsetzend und vergrössernd ihn ausbilde, und herrschend seiner sich bewusst sei? . . . O des verkehrten Wesens, dass der Geist dem alle seine Kräfte für andere widmen soll, was er für sich um besseren Preis verschmäht" (Mon. 73f.).

Also der Leib ist Werkzeug des Geistes, der nicht nur ihn ausbildet, sondern durch den Gebrauch des Leibes sich. So ist die Welt, die Kulturgemeinschaft der Leib der Menschheit, von ihr zu benutzen, geistige Gemeinschaft herzustellen:

„Es drücken sie mit Ehrfurcht und mit Furcht darnieder, die unendlich grossen und schweren Massen des körperlichen Stoffes, zwischen denen sie sich so klein, so unbedeutend scheinen; mir ist das alles nur der grosse, gemeinschaftliche Leib der Menschheit, wie der eigene Leib dem einzelnen gehört, ihr angehörig, nur durch sie möglich, und ihr mitgegeben, dass sie ihn beherrsche, sich durch ihn verkünde. Ihr freies Tun ist auf ihn hin gerichtet, um alle seine Pulse zu fühlen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln, und alle seine Teile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu zeichnen, zu beleben. Gibt's einen Leib wohl ohne Geist? ist nicht der Leib nur, weil und wann der Geist ihn braucht und seiner sich bewusst ist? Mein freies Tun ist jegliches Gefühl, das aus der Körperwelt hervorzudringen scheint, nichts ist Wirkung von ihr auf mich, das Wirken geht immer von mir auf sie, sie ist nicht etwas von mir Verschiedenes, mir Entgegengesetztes" (Mon. 16f.).

Wir sehen, dass Schleiermacher mit Recht sich zu den Idealisten rechnen und seinem Freunde Brinkmann

schreiben konnte: „Es[1] ist ein Versuch, den philosophischen Standpunkt, wie es die Idealisten nennen, ins Leben zu übertragen und den Charakter darzustellen, der nach meiner Idee dieser Philosophie entspricht, . . . indessen weissage ich mir freilich, dass ich gänzlich werde missverstanden werden, weil weder der Idealismus noch die wirkliche Welt, die ich mir doch auch wahrlich nicht nehmen lassen will, ausdrücklich und förmlich deduziert worden sind" (Schl. Br. IV 55, Dilthey I 340).

Er ist Idealist, denn die Welt ist Produkt und Werkzeug des Geistes, wie bei Fichte. Aber charakteristisch ist in dieser Briefstelle schon der Zusatz, dass er sich doch auch die wirkliche Welt nicht nehmen lasse. Sehr energisch polemisiert er gegen den „Triumph der Spekulation", den Idealismus, der die Welt zu einem Schattenbilde seiner eigenen Beschränktheit herabwürdige (R. 54).

Wir können uns jetzt vorstellen, was es ist, was er bei Fichte vermisst. Die Welt ist leer und ist, weil sie nur für ein Ich da ist, nicht mehr der gemeinschaftliche Leib, das verbindende Glied vieler Geister, die durch sie die Möglichkeit der Gemeinschaft haben. Das erst ist die wahre, reale Welt, die auch Fichte noch nicht genügend erfasst hat: „Darum nenne ich auch sie[2] nicht mit dem Namen Welt, dem hohen Worte, das Allgegenwart und Allmacht in sich schliesst. Was Welt zu nennen ich würdige, ist nur die ewige Gemeinschaft der

---

[1] Die Monologen sind gemeint.

[2] Die Körperwelt.

Geister, ihr Einfluss aufeinander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Nur das unendliche All der Geister setz' ich mir dem Endlichen und Einzelnen entgegen. Dem nur verstatte ich zu wandeln und zu bilden die Oberfläche meines Wesens, um auf mich einzuwirken" (Mon. 17).

Was diese Geister dann in der Welt füreinander bedeuten und sind, ist in zwei Stellen ausgesagt, die eine von der Freundschaft, die andere von der innigsten Gemeinschaft innerhalb dieser Welt, der Ehe, handelnd:

„Wenn der Freund dem Freunde die Hand zum Bündnis reicht: es sollten Taten daraus hervorgehen, grösser als jeder einzelne; frei sollte jeder jeden gewähren lassen, wozu der Geist ihn treibt, und nur sich hilfreich zeigen, wo es jenem fehlt, nicht seinem Gedanken den eigenen unterschiebend. So fände jeder im andern Leben und Nahrung, und was er werden könnte, würde er ganz" (Mon. 79f.).

„Es bindet süsse Liebe Mann und Frau, sie gehen, den eigenen Herd sich zu erbauen. Wie eigene Wesen aus ihrer Liebe Schoss hervorgehen, so soll aus ihrer Naturen Harmonie ein neuer gemeinschaftlicher Wille sich erzeugen; das stille Haus mit seinen Geschäften, seinen Ordnungen und Freuden, soll als freie Tat sein Dasein bekunden" (Mon. 81).

Ebenso ist der Staat „ein neues selbstgeschaffenes Dasein", eine Gemeinschaft, die ihren eigenen Charakter haben soll, also eine Gemeinschaft eigen gebildeter Wesen (Mon. 83f.). Wir sehen, wie überall die Welt dem Werden von sittlichen Gemeinschaften dienen soll. Das ist ihr Realismus.

Doch worauf ruht diese gewaltige und kühne Gedankenwelt? Schleiermacher stellt diese Weltanschauung dem abstrakten Idealismus gegenüber als den Realismus der Religion. Frömmigkeit ist das Fundament, auf dem das alles ruht. Es ist keine theoretisch bewiesene, sondern praktisch geglaubte Deutung der Welt.

8. Der höhere Realismus der Religion. Das Weltbild Schleiermachers.

Das sittliche Leben ist also entstanden durch die Fähigkeit des Menschen, ausser sich eigene Wesen wahrzunehmen und zu verstehen, anzuschauen und durch den Trieb in ihm sie zu suchen, eine geistige Gemeinschaft mit ihnen herzustellen.

Diese Fähigkeit war zuerst tätig, dem Menschen die Anschauung seines eigenen Wesens zu bilden. Notwendig schritt sie von hier aus weiter zur Anschauung anderer, der Menschheit. Aber sie muss noch weiter schreiten und ihren Blick richten auf das ganze unermessliche Gebiet, von dem doch die Menschheit nur ein kleiner Ausschnitt ist, auf das ganze weite Gebiet der Welt.

Aber natürlich nicht Wissenschaft entsteht dadurch, nicht eine Kenntnis der Einteilung, Art und Beschaffenheit dieser Welt, sondern Religion: „Ich frage euch also“, redet er die Gebildeten an, „was tut eure Metaphysik — oder wenn ihr von dem veralteten Namen, der euch zu historisch ist, nichts wissen wollt — eure Transzendentalphilosophie? sie klassifiziert das Universum und teilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist, nach und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus

sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze. In dieses Gebiet darf sich also die Religion nicht versteigen" (R. 42).

Ebensowenig darf dieser Blick auf die Welt, der durch die Anschauung geschieht, in Beziehung gesetzt werden mit der Wissenschaft der Moral. Diese erklärt sich das geistige Wesen des Menschen und fragt dann, wie hat es sich zur umgebenden Welt zu stellen. „Und was tut eure Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten" (R. 43).

Das Verderben der Religion ist es und war es, dass man sie mit solchen Bruchstücken von Metaphysik und Moral in Beziehung gebracht hat. So scharf wie Fichte polemisiert er hier gegen die herrschende Auffassung der Religion, wo Gott als Gesetzgeber, als Belohner des Guten, Bestrafer des Bösen, als letzter Grund der Welt eine Rolle spielt. Das alles ist nicht Religion (vgl. R. 43 ff., 22 f.). Es widerspricht auch, wie wir sahen, Schleiermachers Auffassung vom Wesen des Sittlichen als freier Selbstbestimmung nach dem eigenen vorschwebenden Bilde seines eigenen Wesens. Hier hat ein von einem Gott gegebenes Gesetz keinen Platz.

Mit all dem Erwähnten hat die Religion nichts zu tun. Der Fromme lässt vielmehr das Geschehen der Welt, ihr Werden in Natur und Menschheit, sein Schicksal und die Geschichte, alles an sich vorüberziehen und

beobachtet es genau so, wie er sein eigenes Werden und sein Handeln beobachtet und wie er die Taten anderer Menschen betrachtet. Wie aus seinen inneren und äusseren Taten ihm dann sich das Bild seines eigenen Wesens, aus denen der andern, das dieser, die Anschauung, entgegenblickt, sich ihm bei der Beobachtung bildet, so bildet sich bei der Beobachtung der Welt in ihm das Bild eines einheitlichen geistigen Wesens, das die ganze Welt durchdringt und beherrscht, dessen von seinem Charakter zeugende Taten die Ereignisse des Weltlaufes sind. So fragt die Religion nach nichts Aeusserlichem in der Welt, nur nach dem Geistigen. Das ethische Verständnis, mit dem der Mensch sein Wesen entdeckt hat, musste er auf das Geistige in andern anwenden, denn er fühlte das seine davon abhängig. So muss er es auf die Welt anwenden, denn die andern und sich fühlt er durch dies Ganze getragen und genährt: „Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen; und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermessliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlieren?" (Mon. 24.)

„Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schosse herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und so alles einzelne als einen Teil des Ganzen,

alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion" (R. 56).

Es ist das Gemüt des Menschen, oder auch die Phantasie, die diese Anschauung bildet und das Universum in seinem eigentümlichen Charakter anschaut, d. h. als ein geistiges Wesen, das sich im Leben der Welt in seiner Eigenart darstellt (R. 87 f.). „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion", kann er deshalb auch sagen (R. 57 f.).

Die alten, kindlichen Völker, die nur einzelne Gebiete der Welt überschauten, teilten das Universum und gaben jedem Gebiete eine besondere Einheit, ein besonderes geistiges Wesen mit besonderer Eigenart (R. 57 ff.).

Wir, die wir den Gedanken der Einheit der Welt erfasst haben, übertragen alles Charakteristische, was wir wahrnehmen, auf das eine Geistige, das alles durchwaltet und durchdringt, von dem alles, was wir sehen und wahrnehmen, Handlungen und deshalb auch Offenbarungen sind.

Die Weltanschauung, zu der diese Gedanken führen, hat viel Aehnlichkeit mit derjenigen Kants. Nur ist sie durch die Phantasie und den sittlichen Enthusiasmus mit lebendigen Farben ausgestattet. Rings um uns her ist die Welt des Geistes, das Ding an sich. Von ihr aus kommen alle die Wirkungen, die auf uns geschehen, aus denen unser sinnliches Anschauungsvermögen die Dinge bildet. Ein höheres Anschauungsvermögen ist im stande, die in dieser geistigen Welt vorhandenen Individuen zu erkennen, ein höchstes aber kann sie selbst in ihrer Gesamtheit verstehen und begreifen.

Für Kant ist diese geistige Welt unzugänglich. Schleiermacher findet im sittlichen und religiösen Anschauungsvermögen den Schlüssel, der sie erschliesst.

Erschliesst so die Anschauung dem Menschen eine höhere Realität der Welt, so kann auch die Entstehung des sinnlichen Bewusstseins nicht mehr abgeleitet werden wie bei Fichte: Jede Anschauung des Menschen, auch die sinnliche, geht vielmehr hervor aus einer Berührung zwischen ihm und der Welt des Geistes, dem Universum. Das ist der erste unbegreifliche Moment. Zum Bewusstsein kommt diese Berührung in der Erregung des Subjekts und der als ihre Ursache gebildeten Anschauung. Ist nun im Menschen einmal die Tätigkeit des Gemüts erwacht, so ist er im stande, bei den einzelnen Individuen aus dieser Berührung auch die Anschauung des inneren zu bilden, und schliesslich wird er im stande sein, in all den Berührungen mit der geistigen Welt deren Gesamtindividualität zu erforschen.

„Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren — ich weiss wie unbeschreiblich er ist und wie schnell er vorübergeht, ich wollte aber, ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erkennen. Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu entheiligen! Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und

zart wie ein jungfräulicher Kuss, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, sondern er ist alles dies selbst. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt; ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt" (R. 73 ff.).

Also wie jeder sinnlichen Anschauung eine Berührung mit der Aussenwelt vorangeht, die an der Grenze des Bewusstseins liegt und erst in der Erregung der Gefühle und der Anschauung bewusst wird, so jeder religiösen auch. Eine Tat des Universums geschieht. Die Seele erfasst sie und es durchzittert sie der Eindruck: hier ist das Universum offenbar. Aber indem dieser Eindruck sie ergreift, ist auch der erste Moment vorüber, es scheiden sich für das Bewusstsein das Gefühl religiöser Ergriffenheit und die Anschauung dessen, was sie erregt. Fassbar ist jener erste Moment nicht. Er ist nur die Voraussetzung der Anschauung.

Von diesem Augenblick kann also auch die Erfahrung nichts aussagen. Ihr ist er ja nicht zugänglich.

Der Glaube an seine Realität ist aber gewissermassen der Glaube an die Realität der Religion, der Glaube, dass die Anschauung kein Gebilde des Menschen ist, sondern durch die Berührung mit dem Universum draussen wirklich hervorgerufen. Und dieser Glaube hat eben seine stärkste Stütze in dem Erlebnis der Anschauung selbst. Sie entsteht für den Menschen so, dass er sich zu ihrer Bildung genötigt sieht, durch ein ihm in dieser Anschauung klar und fassbar werdendes, inneres Erlebnis[1]. Es ist bezeichnend für Schleiermachers Weltanschauung, wie nahe er sinnliche und religiöse Anschauung einander rückt. Beiden liegt eine Berührung mit der einzigen Realität, dem Universum, zu Grunde. Nur verschiedene Vermögen des Menschen haben diese verarbeitet.

Was die religiöse Anschauung dem Menschen erschliesst, ist also geistiges Wesen. Geistiges Wesen aber wird wie bei andern Menschen, so auch hier nur erkannt und verstanden nach Analogie des eigenen geistigen Wesens. Von derselben Kraft, die dieses verstanden hat, wird die religiöse Anschauung gebildet, wie von der Sinnlichkeit die sinnliche.

„Aber was ist Lieben und Widerstreben? Was ist Individualität und Einheit? Diese Begriffe, wodurch euch die Natur erst im eigentlichen Sinne Anschauung der Welt wird, habt ihr sie aus der Natur? Stammen sie nicht ursprünglich aus dem Inneren des Gemütes her und sind erst von da auf jenes gedeutet? Darum

---

[1] Das Nähere über diese religiöse Anschauung, das Verhältnis des Gottesglaubens zu ihr usw. siehe in meiner schon zitierten Arbeit: Schleiermachers Religionsbegriff a. a. O. S. 32 ff.

ist es auch das Gemüt eigentlich, worauf die Religion hinsieht und woher sie die Anschauungen der Welt nimmt; im inneren Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das Innere wird erst das Aeussere verständlich“ (R. 87).

Deshalb kann auch nur der wiederum diese Anschauung haben, der sich selbst gefunden hat. Wer sich selbst gefunden hat, der schaut aber auch andere an und liebt sie. So sehen wir, dass zwar Religion und Sittlichkeit verschieden sind, aber ihre Wurzeln im menschlichen Gemüte sind so eng verbunden, dass notwendig eine zur andern führt.

Ebenso macht es dieser Zusammenhang zwischen Selbstanschauung und religiöser Anschauung zu einer „fast unabänderlichen Notwendigkeit“, das Universum als Gott d. h. als Persönlichkeit zu denken (R. 129), da ja die Anschauung kein anderes Bild geistigen Wesens entwerfen kann als das vom Menschen genommene.

Freilich ist es dann möglich, sich zu sagen, dass der Begriff Persönlichkeit nur vom Endlichen gilt, und ihn wieder abzulehnen und doch die religiöse Anschauung zu haben, wie es bei Fichte der Fall war, der ja an eine Weltordnung glaubt, in der das Gute siegt (R. 126, 130).

Hier zeigt sich aber auch wiederum der enge Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion. Die Sittlichkeit in ihrem Unterordnen unter Fremdes, und Vernichten des Eigenen, Erheben über sich selbst, ist eben eine Ahnung davon, dass ausser uns etwas Wertvolles und Wichtiges, Geistiges, das Universum ist. „Dieses einem sinnigen Menschen sich überall auf-

dringende Anerkennen des Fremden und Vernichten des Eigenen, dieses zu gleicher Zeit geforderte Lieben und Verachten alles Endlichen und Beschränkten ist nicht möglich ohne dunkle Ahnung des Universums und muss notwendig eine lautere und bestimmtere Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem einen in allem herbeiführen" (R. 165).

Damit ist der Welt sittlicher Gemeinschaft, die durch Anschauen anderer individueller Geisteswesen erschlossen ist, eine andere, umfassende Welt zur Seite gestellt, in der sie ihre Vollendung und ihren höchsten Wert hat.

Indem der Geist dieses Letzte und Höchste erfasst, wird ihm klar, warum in all dem andern Geistesleben solch ein gewaltiger Wert für ihn liegt, dass er isoliert gar nicht sein kann, ohne die Verbindung mit all den Teilen der ewigen Welt zu verlieren, die sein eigener, höchster Wert ist und die gleiche Werte in alle andern Individuen gelegt hat.

So ist das Wesen und der Wert der Welt nicht mehr das abstrakte Ich, die Ichheit Fichtes, auch nicht die überschäumende, vorwärts stürmende, majestätische Kraft wie bei Schelling, sondern das, was ein Individuum dem andern wertvoll macht, was sie alle umschliesst und alle umfängt. Es ist nicht mehr möglich die abstrakte Rücksichtslosigkeit gegenüber der Welt, die jene auszeichnete, der Hochmut der Selbstisolierung. Doch bleibt das Ich als Geschöpf, Werkzeug, Teil des Universums das Wertvollste und Wichtigste, dem man in sich und andern Ehrfurcht schuldig ist (R. 215 f., 233 f.).

In diesem Verhältnis des Menschen zum Universum liegt auch die Versöhnung zwischen Determinismus und Achtung vor der sittlichen Würde des Menschen. Als bestimmtes Individuum wird der Mensch vom Universum gestaltet. Das bringt er schon bei der Geburt mit und dies bleibt in allen Lagen ein entscheidender Grund für ihn. Auf diese gegebene Individualität wirkt das Universum durch Ereignisse und Verhältnisse, die der Mensch nicht bestimmen kann. Er muss also werden, wie es ihn bildet. Aber es ist eben das letzte Ziel des Universums, eigene Wesen hervorzubringen. Dieses sein inneres Wesen erkennt die Frömmigkeit. Damit gibt sie dem Menschen das Gefühl, dass sein Streben, eine eigenartige Individualität zu sein, mit dem Wirken des Universums im Einklang steht, dass er also trotz alles Determinismus sich die Ausbildung seiner Eigenart, seines Charakters zum Ziele, zum stärksten Beweggrunde des Willens, zum höchsten Gute machen kann, soll und muss und dann wirklich erreichen kann, was er erstrebt, weil das Universum, das ihn schuf und bestimmt, ihn dazu schuf. Tut das der Mensch, dann ist er frei von sinnlichen Beweggründen, sein eigener Herr. Frei nicht im Sinne Fichtes, nicht frei vom Universum, aber frei als sittliches Wesen, stark genug, sein sittliches Ziel zu erreichen, und sich verantwortlich zu fühlen, wenn er abirrt. Wenn der Mensch diese Kraft in sich spürt, dann ist er bewegt vom Gefühle der Freiheit, dann erkennt er seinen einzigen und wahren Wert, dass er sein kann ein eigenes, wollendes Wesen.

Schleiermacher ist Determinist. Aber religiöser Determinismus macht den Menschen nicht zum Sklaven, sondern erst recht frei.

Wegen dieses Determinismus und wegen des Gedankens, dass alle Geister im Universum sind, hat der Vorwurf ein gewisses Recht gegenüber Schleiermacher, er sei Spinozist, und doch wie viel lebensvoller, kraftvoller und sittlich grösser ist sein Spinozismus als der Spinozas und als manches Menschen Weltanschauung, der an Freiheit glaubt!

Steffens spricht dies Verhältnis schon aus: „Was man seinen [Schleiermachers] Spinozismus zu nennen beliebte, war eben dasjenige, was mich am meisten anzog, weil er nicht in der Form einer Naturnotwendigkeit, vielmehr als die lebendigste Quelle der unbedingten Freiheit erschien" (Was ich erlebte V 143)[1].

Wenn nun aber der Mensch auf dieses ihn schaffende, bildende, zur Freiheit führende Universum seinen Blick richtet, so schaut er in ihm ein Wesen an, das ihm weit, weit überlegen ist. Und wie das Anschauen einer überlegenen menschlichen Persönlichkeit ihn fördert und bildet, so auch dieses. Es erhebt ihn über sich selbst, andere, über die ganze Menschheit hinaus und hält ihm ein gewaltiges Ziel vor, dass er sich zum vollen Verständnis dieses einen bilden soll.

Indem er das Universum anschaute und sich als Teil und Geschöpf desselben erkannte, verstand er, dass er ein ewiges, geistiges Wesen sei. Dieselbe Anschauung gibt ihm aber auch eine Aufgabe, deren Erfüllung nun der Zweck dieses unendlichen Daseins ist, dem Universum sich anzunähern, es immer besser zu verstehen, die Gren-

---

[1] Man vgl. Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie Jahrbücher für deutsche Theol. 1857 S. 272, aber auch 314, wo er zu andern Resultaten kommt.

zen der eigenen engbegrenzten Individualität immer weiter auszudehnen, bis sein Geist die ganze Weite des Alls umspannt und seine Eigenheit in allem erkennt, versteht und liebt. Das ist seine Aufgabe, und in ihrer Erfüllung wandert der Mensch zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit (R. 130 ff.).

So ist das Anschauen des Universums schliesslich das gewaltigste und grösste Bildungsmittel der Individualität, und wie den andern Menschen gegenüber gibt es deshalb auch ihm gegenüber ein Bedürfnis des Anschauens, Suchen nach ihm, Liebe zu ihm, die um so grösser wird, je mehr von ihm der Geist versteht, je mehr er also seine Eigenheit als das Wertvollste zu schätzen weiss: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion und Furcht ist nicht in der Liebe“ (R. 80). Unermüdet suchen die Frommen das Universum und belauschen alle seine Aeusserungen (R. 203).

Da es nun aber so etwas Wichtiges und Wertvolles für sie ist, das Universum recht zu erkennen und immer mehr zu verstehen, so suchen sie es auch vor allem zu erkennen da, wo es am deutlichsten ihnen entgegentritt, in seinen geistigen Geschöpfen, den Menschen.

Für den Frommen ist jeder Mensch eine Darstellung des Universums in besonderer Eigenart und Form, als solche achtet und ehrt er ihn. Nicht kann er die niedrig stehenden verachten als Gefässe der Unehre. Er muss sie achten als solche, in die auf irgend eine Weise doch auch ein Strahl des Unendlichen fällt und sie erhebt (R. 91 ff.). So ist auch jeder Mensch als solcher für ihn ein Gegenstand der Bildung und Sorgfalt. Er aber

will ihn nicht bilden zu irgend etwas, sondern als Menschen, in seinem geistigen Wesen (R. 53)[1].

Vor allem aber schliesst sich der Fromme, um das Universum immer besser verstehen zu können, zusammen mit allen, die es auf irgend eine Art auch verstanden haben. Durch Austausch mit ihnen lernt er ja auch das im Universum anschauen, was ihm noch verborgen ist, ihnen von ihrem Standpunkt aus aber klar wurde. So entsteht eine religiöse Gemeinschaft, eine wahre Kirche, die zugleich ein Gegensatz ist zu den bestehenden Kirchen, die durch den Wert, den sie auf Aeusserlichkeiten, Gedanken und Begriffe legen, sich scheiden, und sich doch gegenseitig bedürfen, um ihre Anschauung des Universums zu vervollkommnen.

Diese wahre Kirche aber ist die Gemeinschaft derer, die das Universum wirklich anschauen, sein inneres Wesen verstehen, auf dem Wege zur Einheit mit ihm sind. So zeigt Schleiermacher schliesslich noch über allen andern menschlichen Gemeinschaften die höchste, und über allen sittlichen, irdischen Zielen das höchste, ewige Ziel des Menschen, das Streben zum Universum, zum Einswerden mit ihm, in Prinzip, Gedanken, Weite des Gemütes und Stärke des Wollens, an Liebe, während er doch ist, bleibt und in diesem Streben erst recht ausbildet und vollendet, eine eigene Individualität und Darstellung des Universums.

---

[1] Meiner Ansicht nach ist die Stelle R. 91 ff. ebenfalls ein Hieb gegen Fichte und Schelling; nämlich gegen ihre Art der Polemik, in der sie alle, die ihr System nicht verstanden, verachteten. So kann die Religion nicht handeln. Sie sieht auch im Fernstehenden noch Universum, also etwas Heiliges.

Denn wenn nun dieses Einswerden auch vollzogen ist, so bleibt doch für einen jeden wieder die besondere individuelle Färbung, in der er nun gerade das alles fasst, darstellt und in sich trägt. Von ihnen heisst es: „Sie sind untereinander ein Chor von Freunden. Jeder weiss, dass auch er ein Teil und ein Werk des Universums ist, dass auch in ihm sein göttliches Wirken und Leben sich offenbart. Als einen würdigen Gegenstand der Anschauung sieht er sich also an für die übrigen. Was er in sich wahrnimmt von den Beziehungen des Universums, was sich in ihm eigen gestaltet von den Elementen der Menschheit, alles wird aufgedeckt mit heiliger Scheu, aber mit bereitwilliger Offenheit, dass jeder hineingehe und schaue. Warum sollten sie auch etwas verbergen untereinander? Alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich. — Sie sind untereinander ein Bund von Brüdern — oder habt ihr einen innigeren Ausdruck für das gänzliche Verschmelzen ihrer Naturen, nicht in Absicht auf das Sein und Wollen, aber in Absicht auf den Sinn und das Verstehen? Je mehr sich jeder dem Universum nähert, je mehr sich jeder dem andern mitteilt, desto vollkommener werden sie eins, keiner hat ein Bewusstsein für sich, jeder hat zugleich das des andern, sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit, und aus sich selbst herausgehend, über sich selbst triumphierend, sind sie auf dem Weg zur wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit" (R. 233 f.).

In dieser Stelle liegt die ganze Weltanschauung Schleiermachers, die in ihrem Unterschiede von Fichte und in ihrer Ausbildung durch die Auseinandersetzung

mit Fichte zu schildern vorstehende Abschnitte versucht haben.

Ich wünschte, dass es mir gelungen wäre, ein Bild von ihrem Reichtum und ihrer Tiefe wirklich zu geben und zugleich auch zu zeigen, wie sich Schleiermacher als ein echter Schüler Kants fern hielt von der neuen metaphysischen Philosophie, und einen andern Weg zu betreten versuchte, um eine den Menschen befriedigende Weltanschauung herzustellen. Die deutsche Philosophie ging diesen Weg nicht.

Den einen leuchtete mehr die Art ein, wie Hegel nicht das Gemüt, sondern die Vernunft zum Prinzip der Welt machte, und so eine theoretische Weltanschauung herstellte, die andern suchten mit Schelling in den dunklen Abgründen mystischen Fühlens und Schauens eine für die Theorie sichere Grundlage. Der nüchterne Mut Schleiermachers, eine Weltanschauung auf die Bedürfnisse und Taten des Gemütes zu bauen, war nicht im Sinne der Zeit.

Er selbst konnte sogar diese intuitiven Erkenntnisse, auf denen Reden und Monologen aufgebaut sind, nicht ungetrübt festhalten in einer Zeit, wo der Strom eines gewaltigen Geisteslebens nach anderer Richtung drängte und auch andere berechtigte Probleme neben diesen ethischen andersartiges Denken notwendig machten. Aber doch war sein ganzes Denken ein Ringen, diese seine Grundgedanken für sich und andere klarzustellen, festzuhalten und mit dem andersartigen auseinanderzusetzen.

Wir haben noch viel zu lernen von den andern Denkern, vielleicht das Höchste und Tiefste von ihm.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 14 07 008 5